MAEȘTRII SPIRITULUI

KANT

ROGER SCRUTON



Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ROGER SCRUTON
KANT

This translation of KANT, *originally published in English in 1982, is published by arrangement with Oxford University Press*
Traducerea lucrării KANT, *publicată inițial în engleză în anul 1982, apare cu acordul editurii Oxford University Press*

ISBN 973-28-0776-8

Nota traducătorului

Pentru citatele din scrierile kantiene am folosit traducerile existente în limba română. Acolo unde nu există traduceri, trimiterile se fac la edițiile în limba engleză.

C.R.P.	*Critica rațiunii pure*, tr. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969
C.R.Pr.	*Critica rațiunii practice*, tr. Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București, 1995
Pr.	*Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, tr. Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987
C.F.J.	*Critica facultății de judecare*, tr. Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Trei, București, 1995
Î.M.M.	*Întemeierea metafizicii moravurilor*, tr. Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București, 1995
T	*Critique of Teleological Judgement*, tr. J. C. Meredith, Oxford, 1928
I	„Inaugural Dissertation", în G. B. Kerferd; D. K. E. Walford și P. G. Lucas (editori): *Kant: Selected Pre-Critical Writings*, Manchester, 1968
K	*The Kant-Eberhard Controversy*, de H. E. Allison, Baltimore și Londra, 1973
L	*Lectures on Ethics*, tr. L. Infield, ediție nouă, New York, 1963
C	*Kant's Philosophical Correspondence: 1759–1799*, editor și traducător Arnulf Zweig, Chicago, 1967

Prefață

Am încercat să prezint filozofia lui Kant într-un limbaj modern astfel încît cititorul să nu aibă nevoie decît de cunoștințe minime de filozofie. Kant este unul dintre cei mai dificili filozofi moderni și de aceea nu pot spera că am reușit să prezint într-o manieră inteligibilă pentru cititorul obișnuit fiecare aspect al gîndirii sale. De fapt nu este clar dacă gîndirea lui Kant a fost inteligibilă pentru cineva în toate detaliile sale, chiar și pentru Kant. Filozofia sa este atît de profundă și de complexă încît numai printr-o imersiune completă se poate ajunge la înțelegerea importanței întrebărilor și a forței imaginative a răspunsurilor care apar în cadrul ei. Kant a sperat să traseze limitele cunoașterii umane și în același timp s-a considerat el însuși obligat să le depășească. De aceea cititorul nu trebuie să fie surprins dacă va fi nevoie să citească această introducere de mai multe ori pentru a putea înțelege viziunea lui Kant. A împărtăși această viziune înseamnă a avea o imagine transfigurată asupra lumii; a o înțelege cu adevărat nu este un lucru care poate fi realizat într-o singură zi.

Prima variantă a acestei cărți a fost scrisă la Praga. Îi sînt recunoscător dr Ladislav Hejdánek, nu numai pentru invitația de a vorbi la seminarul său pe tema

imperativului categoric, dar și pentru exemplul pe care îl oferă supunîndu-se acestuia. Am beneficiat de ajutorul lui Ruby Meager, Mark Platts și Dorothy Edgington, care au făcut comentarii pe marginea unei a doua variante, și al studenților de la Universitatea din Londra, datorită cărora, de-a lungul ultimului deceniu, predarea filozofiei lui Kant a fost un prilej de mari satisfacții. Am beneficiat de asemenea de amabilitatea Lenkăi Dvořáková căreia îi dedic această carte.

Londra, mai 1981

1

Viața, opera și personalitatea

Cel mai mare filozof modern a fost motivat numai de datoria morală. Prin urmare, el nu a avut o viață ieșită din comun. Pentru Kant, omul virtuos este într-o asemenea măsură stăpîn pe propriile pasiuni încît acestea nu-l pot influența decît cu greu și într-atîta de nepăsător față de putere și reputație încît acestea nu înseamnă nimic pentru el în comparație cu datoria. Ordonîndu-și viața astfel încît să poată acționa fără efort conform acestui ideal, Kant s-a dedicat în întregime activității de dascăl, o activitate guvernată de rutina corespunzătoare. Modestul profesor din Königsberg a devenit astfel prototipul filozofului modern: închis într-o coajă de nucă, dar considerîndu-se rege al spațiului infinit.

Immanuel Kant s-a născut la Königsberg în 1724, al patrulea din cei nouă copii ai unui sărman șelar. Părinții săi erau oameni simpli și pietiști cucernici. La acea vreme, pietismul, o mișcare reformistă în sînul bisericii luterane, se înstăpînise puternic printre clasele de jos și cele de mijloc din Germania, consolîndu-i pe credincioșii nevoiași cu ideea sacralității muncii, datoriei și rugăciunii; viziunea pietistă a suveranității conștiinței va exercita o influență durabilă asupra gîndirii morale a lui Kant. Deși în unele

privinţe era antiintelectuală, mişcarea a constituit totuşi una din forţele majore care au contribuit la răspîndirea educaţiei în a doua jumătate a secolului al XVII-lea în Germania, la Königsberg înfiinţîndu-se chiar o şcoală pietistă. La vîrsta de opt ani Kant a fost trimis la această şcoală, unde aptitudinile sale au fost recunoscute de un pastor binevoitor şi înţelept. Este un noroc pentru posteritate că Immanuel Kant s-a putut bucura de o astfel de educaţie în pofida originii sale modeste; nu a fost poate un noroc la fel de mare pentru tînărul Kant care, pe lîngă gratitudinea faţă de profesorii săi, nutrea atîta dezgust faţă de zelul lor opresiv încît ulterior va evita orice referire la acea perioadă. Ne putem face o idee despre ce au însemnat pentru Kant acei ani pornind de la o remarcă din micul tratat despre educaţie editat mult mai tîrziu pe baza notelor sale de curs:

> Mulţi oameni îşi imaginează că anii tinereţii sînt cei mai frumoşi şi mai buni din viaţa lor; dar nu este chiar aşa. Ei sînt cei mai dificili; pentru că ne supunem unei discipline stricte, rar ne putem alege prietenii şi încă şi mai rar ne putem bucura de libertate.

Într-o scrisoare trimisă lui Kant de un fost prieten de şcoală, filologul David Ruhnken, într-o vreme cînd amîndoi deveniseră celebri, acesta remarca: „Au trecut treizeci de ani de cînd amîndoi suferealm din cauza disciplinei sumbre şi pedante impuse de acei fanatici, dar ea nu a fost totuşi pe de-a întregul inutilă." Este de necontestat că la încheierea studiilor Kant căpătase o mare sobrietate şi o autodisciplină remarcabilă. În primii ani ai maturităţii sale, Kant

s-a străduit să o domine pe prima prin cea de-a doua. Şi aici a avut aproape un succes deplin. În pofida unor mijloace materiale modeste, a unui trup deformat şi firav şi a pierderii suferite o dată cu moartea tatălui pe care îl respectase şi a mamei pe care o iubişe foarte mult, Kant a devenit curînd unul dintre cei mai populari cetăţeni din Königsberg, bine primit oriunde datorită farmecului, inteligenţei şi conversaţiei sale plăcute.

Kant a intrat la universitatea din oraşul său natal la vîrsta de şaisprezece ani şi a absolvit-o şase ani mai tîrziu. Neavînd posibilitatea de a-şi asigura o poziţie universitară, a început să lucreze ca meditator la diferite familii. Abia la vîrsta de treizeci şi unu de ani va obţine un post la universitate, ca docent privat, o slujbă neretribuită care îi conferea totuşi privilegiul de a ţine prelegeri publice şi şansa de a-şi asigura un venit modest ca meditator. La acea dată Kant publicase deja lucrări de dinamică şi matematică. Obţinuse, de asemenea, datorită relaţiilor pe care şi le făcuse ca meditator, tihna socială prin care îşi va cîştiga renumele de *der schöne Magister*.

Königsbergul era pe atunci un oraş destul de important, cu cincizeci de mii de locuitori şi o garnizoană redutabilă. Ca port servind interesele comerciale ale Prusiei Orientale, avea o populaţie pestriţă şi deosebit de activă formată din olandezi, englezi, polonezi şi ruşi. Universitatea, fondată în 1544 sub numele de Collegium Albertinum, reprezenta un centru cultural important, deşi era atît de cufundată în obscuritatea provincială a mijlocului de secol XVIII, încît Frederic cel Mare, vizitînd oraşul ca prinţ moştenitor

în 1739, o descrie ca „potrivită mai degrabă pentru dresarea urșilor decît pentru a deveni un teatru al științelor". Frederic a urcat pe tron în anul următor și a făcut tot ce a putut pentru a răspîndi în acest colț al regatului său cultura înaltă și toleranța intelectuală care au caracterizat domnia sa. Kant, care ajunsese să prețuiască mai mult decît orice adevărul și datoria, se putea considera norocos că în universitatea lui nu existau impedimente majore în calea respectării lor. Poate că acest lucru, împreună cu atașamentul puternic pentru locul său de naștere, l-au determinat să aștepte atît de mult numirea sa la universitate și apoi să continue să aștepte, încă cincisprezece ani, pentru a obține postul de profesor pe care și-l dorea. În acest timp el a refuzat de mai multe ori ofertele altor universități germane și și-a continuat conștiincios, în casa în care locuia cu chirie, prelegerile care i-au adus reputația. Eforturile sale intelectuale erau dedicate îndeosebi matematicii și fizicii, el publicînd, la vîrsta de treizeci și unu de ani, un tratat despre originea universului care conținea prima formulare a ipotezei nebuloasei. Obligațiile sale îi cereau însă să țină prelegeri despre o mare varietate de teme, inclusiv geografie fizică, în privința căreia va deveni o autoritate recunoscută și după părerea unui anume conte Purgstall (care îl admira foarte mult ca filozof) un interlocutor plicticos, poate findcă nu-i plăcea să călătorească.

Faptul că va obține o catedră de metafizică și logică și nu una de matematică sau științe naturale a fost într-o oarecare măsură o întîmplare. Din acest moment al carierei sale, Kant se va dedica cu totul filozofiei, repetînd în prelegerile sale ideile pe care

le va publica zece ani mai tîrziu în lucrări care îi vor aduce reputația de cea mai luminată minte din Germania. Filozoful J. G. Hamann își amintește că pentru a obține un loc în sala de curs a lui Kant era nevoie să vină la șase dimineața, cu un ceas înainte de ora la care trebuia să vină profesorul, iar despre felul în care își ținea prelegerile, unul dintre studenții săi, Jachmann, spunea:

> Kant avea o metodă foarte abilă pentru a enunța și defini conceptele metafizice, care consta, după toate aparențele, în a-și pune întrebări în fața audienței, ca și cum el însuși abia începuse să reflecteze la acea problemă, adăugînd treptat noi concepte hotărîtoare, înaintînd pas cu pas pe baza unor explicații stabilite anterior și ajungînd în cele din urmă la o concluzie definitivă asupra subiectului pe care îl examinase pe larg din toate unghiurile; el oferea ascultătorului atent nu numai cunoștințe despre tema în discuție, dar și o lecție de gîndire metodică...

Într-o scrisoare adresată unui prieten, același autor vorbește de prelegerile de etică ale lui Kant:

> În acestea el nu mai era doar un filozof speculativ, ci devenea în același timp un orator spiritual, sensibil și inteligent. Era într-adevăr o încîntare cerească să asculți doctrina sa etică în toată puritatea și sublimul ei, expusă cu o elocvență filozofică atît de puternică de chiar creatorul ei. De cîte ori nu ne-a mișcat pînă la lacrimi, de cîte ori nu ne-a tulburat profund inimile, de cîte ori nu ne-a înălțat mintea și emoțiile din lanțurile egoismului la conștiința de sine exaltată a liberei voințe pure, la supunerea absolută față de legile rațiunii *și la sentimentul exaltat al datoriei față de ceilalți!*

Jachmann este mai mult lingușitor decît fals, faima lui Kant ca vorbitor fiind într-adevăr recunoscută cu mult înainte de publicarea celor mai mari opere ale sale.

Viața particulară a lui Kant este adesea parodiată ca desfășurîndu-se cu o exactitate de ceasornic, fastidioasă și introvertită. Se spune (pentru că așa a spus odată Heine) că gospodinele din Königsberg își potriveau ceasurile după ora la care trecea Kant; se mai spune (pentru că așa a spus Kant însuși odată) că preocuparea lui constantă pentru condiția fizică ascundea o ipohondrie morbidă; se mai spune de asemenea că mobilierul și locuința sărăcăcioasă erau o dovadă a indiferenței lui față de frumos și că punctualitatea ascundea o inimă rece, ba chiar înghețată.

Este adevărat că viața lui Kant era, dacă nu mecanică, cel puțin foarte disciplinată. Servitorul său avea instrucțiuni să-l trezească în fiecare dimineață la ora cinci, fără nici o excepție. Apoi Kant lucra pînă la șapte la biroul său, rămînînd cu cămașa de noapte pe el și cu scufia pe cap, pe care le punea din nou după ce se întorcea de la prelegerile din cursul dimineții. Studia în continuare pînă la ora unu, cînd lua unica masă a zilei, urmată, indiferent de vreme, de o plimbare. Făcea acest exercițiu de unul singur, pornind de la convingerea bizară că o conversație, de vreme ce îl silește pe om să respire pe gură, nu trebuie să aibă loc în aer liber. Avea aversiune față de zgomot, motiv pentru care și-a schimbat locuința de două ori pentru a evita gălăgia produsă de alte persoane, iar odată chiar i-a scris indignat unui director de poliție cerîndu-i să le interzică deținuților din închisoarea

învecinată să-și îndulcească amarul cîntînd imnuri. Era de asemenea cunoscută aversiunea sa față de muzică, cu excepția marșurilor militare, precum și indiferența totală față de artele vizuale – avea în casă numai o gravură, un portret al lui Rousseau, pe care i-o dăruise un prieten.

Kant era conștient de acuzațiile pe care intelectul și le aduce lui însuși. Și se justifica pe sine în fața personajului din acea gravură spunînd că s-ar fi considerat mai neînsemnat decît un simplu muncitor dacă Rousseau nu l-ar fi convins că intelectul poate să joace un rol important în restabilirea drepturilor omului. Ca toți oamenii dedicați vieții spirituale, Kant avea nevoie de disciplina pe care și-a impus-o singur. Departe de a-i mutila moralitatea, rutina i-a permis să se dezvolte în maniera cea mai potrivită cu geniul său. Dorința de solitudine era compensată în egală măsură de dorința de a fi în preajma celorlalți. Avea întotdeauna oaspeți la masa de prînz, pe care îi invita în dimineața respectivă pentru ca nu cumva aceștia să fie puși în situația de a refuza o altă invitație, și oferea fiecăruia un pahar de vin roșu și, în măsura posibilităților, mîncarea favorită. Făcea conversație pînă la ora trei, spre încîntarea oaspeților, străduindu-se ca masa să se încheie cu rîsete și bună dispoziție (atît din convingerea că rîsul ajută la digestie cît și dintr-o înclinație naturală). Scrierile lui Kant conțin multe scînteieri satirice, satira fiind într-adevăr genul său favorit de lectură. Indiferența față de muzică și pictură contrastează cu dragostea față de poezie; chiar preocuparea față de sănătatea proprie este tot o consecință a concepției sale despre datorie.

Nu admira și nici nu-i plăcea viața sedentară, dar cu toate acestea o considera indispensabilă pentru exercițiul intelectului. Herder, unul dintre cei mai mari și pasionați scriitori ai mișcării romantice, după ce a audiat prelegerile lui Kant s-a opus ferm influenței lor. Îl aprecia totuși foarte mult pe Kant; iată cum vorbea despre caracterul său:

> Am avut norocul să cunosc un filozof care mi-a fost profesor. Deși era în floarea vîrstei, avea încă vioiciunea unui adolescent, pe care și-a păstrat-o, cred, pînă la o vîrstă înaintată. Fruntea înaltă, de gînditor, exprima o netulburată seninătate și bucurie. O bogăție de idei ieșea de pe buzele lui, vorbele de duh, spiritul și umorul sănătos îi erau întotdeauna la îndemînă, iar prelegerile pe care le ținea erau un spectacol fascinant.
>
> Cu același entuziasm cu care îi studia pe Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius și Hume și cu care cerceta legile naturii expuse de fizicieni precum Kepler și Newton, aprecia și scrierile lui Rousseau, *Emile* și *Héloise,* sau orice descoperire recentă din știința naturală de care lua cunoștință, estimîndu-le valoarea și întorcîndu-se, ca întotdeauna, la o cunoaștere obiectivă a naturii și a valorii morale a omului.
>
> Istoria omenirii, a popoarelor și a naturii, științele naturale, matematica și experiența personală erau izvoarele care animau prelegerile și viața lui de fiecare zi. Nu era niciodată indiferent față de un lucru demn de a fi cunoscut. Intrigile, interesele partizane, avantajele, dorința de faimă n-au avut niciodată puterea de a-l îndepărta de la căutarea neostoită a adevărului. Îi încuraja pe ceilalți și îi obliga cu blîndețe să gîndească singuri: despotismul era străin de natura lui. Acest om, al cărui nume îl rostesc cu cea mai adîncă recunoștință

și respect este Immanuel Kant; amintirea lui o evoc întotdeauna cu plăcere.

Obligațiile lui Kant ca profesor universitar îi cereau să țină prelegeri despre toate aspectele filozofiei și vreme de mulți ani el și-a dedicat cea mai mare parte a eforturilor intelectuale numai acestei activități, publicînd doar lucrări de mici dimensiuni. Cea mai de seamă carte a sa – *Critica rațiunii pure* – a fost și prima lucrare importantă pe care a publicat-o, în 1781, cînd avea cincizeci și șapte de ani. Într-o scrisoare către Moses Mendelssohn, vorbind despre această carte, Kant spunea: „Deși este rezultatul a doisprezece ani de reflecție, am scris-o în grabă, în patru sau cinci luni, cu cea mai mare atenție față de conținut, dar cu mai puțină grijă față de stil și claritate“ (C 105-6). Încercînd să ușureze înțelegerea pasajelor mai dificile, Kant publică o scurtă lucrare intitulată *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea prezenta ca știință* (1783), în care polemica sclipitoare se îmbină cu o condensare greu de înțeles a celor mai supărătoare părți ale *Criticii*. Pentru a doua ediție a *Criticii*, din 1787, a rescris aceste pasaje; rezultatul fiind același, comentatorii au căzut de acord că opacitatea lucrării se datorează nu atît stilului cît ideilor prezentate. În pofida dificultăților, lucrarea a devenit în scurtă vreme atît de cunoscută încît „filozofia critică“ a început să fie apărată, predată, contrazisă și uneori chiar cenzurată și persecutată în toată lumea germană. În același timp a crescut și încrederea în sine a lui Kant, astfel că în 1787 îi scria lui K. L. Rheinhold (care a contribuit mult la popularizarea ideilor kantiene): „Pot să vă asigur că

pe măsură ce înaintez pe drumul meu, devin din ce în ce mai puţin îngrijorat de eventualele contradicţii care mi-ar putea afecta sistemul" (C 127). Influenţa primei *Critici* a lui Kant este rezumată corect de Doamna de Stäel, care scria, la treizeci de ani de la apariţia primei ediţii: „Cînd au fost descoperite toate comorile de gîndire pe care le conţinea, ea a produs o asemenea senzaţie în Germania, încît aproape tot ce s-a realizat de atunci, în filozofie ca şi în literatură, a fost influenţat de această lucrare de excepţie."

De-a lungul celor doisprezece ani la care face referire în scrisoarea către Mendelssohn, Kant n-a publicat aproape nimic, scrierile sale timpurii („pre-critice") prezentînd doar un interes periferic pentru cunoscătorii operei sale de maturitate. Cu toate acestea, după ce filozofia critică a căpătat contur, Kant a continuat să-i exploreze ramificaţiile cu o încredere din ce în ce mai mare. *Critica raţiunii pure* se ocupa, într-o maniera sistematică, de metafizică şi teoria cunoaşterii; a fost urmată de *Critica raţiunii practice* (1788), dedicată eticii, şi *Critica facultăţii de judecare* (1790), dedicată în mare măsură esteticii. La acestea s-au adăugat multe alte lucrări, operele complete ale lui Kant din aşa-numita *Berliner Ausgabe* numărînd douăzeci şi şapte de volume. Dintre acestea două ne vor preocupa în mod deosebit: *Prolegomenele*, amintite deja, şi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, care a apărut în 1785, înaintea celei de-a doua *Critici*, în care este expusă, într-o manieră convingătoare, teoria morală a lui Kant.

În timpul domniei lui Frederic cel Mare, Königsbergul a respirat aerul iluminismului şi Kant s-a

bucurat de stima miniștrilor lui Frederic, în special a lui von Zedlitz, ministrul educației, căruia îi este dedicată *Critica rațiunii pure*. O dată cu venirea la tron a lui Frederic Wilhelm al II-lea, situația s-a schimbat semnificativ. Ministrul său, Woellner, a exercitat o mare influență și începînd din 1788, cînd a devenit responsabil pentru culte, a încercat să pună capăt toleranței religioase. Lucrarea lui Kant *Religia în limitele rațiunii* a fost editată în 1793 de Facultatea de Filozofie din Königsberg, scăpînd astfel de cenzură. Woellner, foarte supărat, i-a trimis o scrisoare lui Kant, în numele regelui, cerîndu-i să se explice. Kant a răspuns cu o promisiune solemnă față de suveranul său de a nu se mai angaja în discuții publice despre religie, nici în prelegeri nici în scrieri. După moartea monarhului el s-a considerat absolvit de această promisiune. Totuși conflictul cu autoritatea i-a provocat multă durere și amărăciune. Kant se considera un supus loial, în ciuda simpatiilor republicane pe care și le-a exprimat odată în prezența unui englez cu atîta vivacitate încît a determinat o provocare la duel și cu atîta elocvență încît a anihilat atît provocarea cît și opiniile celui care a oferit-o. (Cel despre care este vorba, Joseph Green, era negustor în Königsberg și a devenit apoi prietenul cel mai apropiat al lui Kant.)

Kant agrea compania femeilor (cu condiția să nu pretindă că înțelegeau *Critica rațiunii pure*) și a fost de două ori pe punctul de a se căsători. De fiecare dată însă a ezitat suficient de mult încît să rămînă necăsătorit. Într-o zi, servitorul său, căruia îi plăcea să bea și care avea o reputație proastă, a apărut la masă într-o haină galbenă. Kant i-a poruncit indignat

să și-o scoată și s-o vîndă, promițînd că va suporta el diferența de cost. Apoi a aflat cu mirare că servitorul său fusese căsătorit, era văduv și urma să se căsătorească din nou, haina galbenă fiind cumpărată tocmai pentru această ocazie. Kant a fost neplăcut impresionat auzind aceste lucruri și nu și-a mai privit niciodată servitorul cu bunăvoință. Se pare că nu se putea convinge de normalitatea căsătoriei, pe care o descria odată ca un acord între doi oameni pentru „folosirea reciprocă a organelor sexuale“ (C 235). Totuși, în lucrarea sa de tinerețe *Observații asupra sentimentului frumosului și sublimului* (1764), Kant vorbea foarte elocvent despre deosebirea dintre sexe. El se opunea radical concepției după care bărbații și femeile împărtășesc o natură comună care determină caracterul relațiilor lor. Dimpotrivă, considera că farmecul, frumusețea și capacitatea de a înmuia inimile, pe care le atribuia femeilor, sînt străine sexului „sublim“, „principial“ și „practic“ căruia îi aparținea el. Această descriere a femeii este în acord cu felul în care Kant descrie frumusețea naturală. Natura, mai presus de toate, era aceea care îi stîrnea emoțiile, această sensibilitate față de frumusețea naturală fiindu-i insuflată de mama lui încă din copilărie. În observațiile despre farmecul feminin și despre frumusețea naturală se pot discerne urmele unor sentimente erotice care, dacă ar fi fost exprimate mai puternic, ar fi putut tulbura rutina vieții sale cotidiene căreia istoria noastră intelectuală îi datorează atît de mult.

Kant și-a ținut ultima prelegere oficială în 1796. Facultățile sale mintale începuseră să se deterioreze

și voioșia de altădată fusese înlocuită de o melancolie sumbră. Fichte spune că părea să-și țină prelegerile în somn, trezindu-se brusc și reluînd tema pe jumătate uitată. Curînd și-a pierdut claritatea minții, abilitatea de a recunoaște vechi prieteni și chiar de a formula propoziții simple. Apoi n-a mai știut deloc de el și și-a încheiat viața fără pată pe 12 februarie 1804, lipsit de capacitățile intelectuale pe care le avusese cîndva. A fost însoțit pe ultimul drum de oameni veniți din toată Germania și de întreg Königsbergul, fiind considerat, chiar și în ultimele clipe ale vieții sale, cînd se instalase senilitatea, cea mai mare glorie a orașului. Mormîntul său s-a deteriorat și a fost refăcut în 1881. Rămășițele sale au fost mutate în 1924 într-un portic neoclasic de lîngă catedrală. În 1950 sarcofagul a fost spart și golit, autorii acestui act de vandalism rămînînd necunoscuți. La acea vreme Königsbergul încetase să mai fie un centru de cultură, fiind anexat de Uniunea Sovietică și rebotezat în onoarea unuia dintre puținii acoliți ai lui Stalin care au murit de moarte naturală. Pe zidul Castelului, care domină orașul mort și pustiu, a rămas fixată o plăcuță de bronz, pe care este încrustat un pasaj din secțiunea finală a *Criticii rațiunii practice*:

> Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor gîndirea se ocupă cu ele: *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine.*

Este un noroc pentru locuitorii Kaliningradului că în fiecare zi li se reamintesc două lucruri pe care mai au voie să le admire.

2
Sursele gîndirii lui Kant

Critica rațiunii pure este cea mai importantă lucrare de filozofie care s-a scris în timpurile moderne; este însă și una dintre cele mai dificile. Ea ridică întrebări atît de noi și cuprinzătoare încît Kant a considerat necesar să inventeze termeni tehnici pentru a le discuta. Acești termeni prezintă o frumusețe și o fascinație stranii și nu se poate ajunge la o apreciere deplină a operei lui Kant fără experimentarea ordinii și a conexiunilor pe care vocabularul său le impune problemelor tradiționale ale filozofiei. Cu toate acestea esența gîndirii lui Kant poate fi exprimată într-un limbaj mai simplu; de aceea în continuare am să încerc să elimin cît mai multe dintre elementele tehnice. Această sarcină nu este deloc ușoară de vreme ce nu există o interpretare unanim acceptată a înțelesului acestor termeni. Dacă în privința sistemului ca întreg comentatorii au căzut de acord asupra unei „imagini" de ansamblu comune, în privința validității argumentelor lui Kant sau chiar a conținutului lor opiniile sînt împărțite. Un comentator care prezintă premise clare și concluzii clare va fi invariabil acuzat că nu a înțeles argumentele lui Kant și singura modalitate de a evita cenzura academică este de a cădea în manierismul verbal al originalului. În ultimii

ani riscul acestei cenzuri a devenit ceva mai mare. Studiile kantiene contemporane – îndeosebi din Marea Britanie și America – au înclinat către ideea că neclaritatea doctrinei kantiene este adesea rezultatul unor confuzii inerente. Pentru a nu-i atribui aceste confuzii lui Kant, cercetătorii au lucrat din greu pentru a reuși să obțină sau cel puțin să impună asupra primei *Critici* o interpretare care să o facă inteligibilă. Am să încerc și eu același lucru, în această privință influența studiilor contemporane asupra mea fiind mai mare decît sînt eu în stare să recunosc.

Prima problemă pe care o pune interpretarea *Criticii rațiunii pure* este următoarea: care este statutul acelor întrebări la care răspunde ea? În prefața la prima ediție Kant scria:

> În această treabă marea mea preocupare a fost o expunere amănunțită și îndrăznesc să spun că nu ar trebui să existe nici o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puțin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia (C.R.P. 14).

În timp ce aici este prezentată ambiția dacă nu rezultatul primei *Critici*, în realitate Kant a fost motivat de interese mult mai specifice. Dacă ne întoarcem la antecedentele istorice ale argumentului său, putem extrage din controversele filozofice care l-au influențat anumite subiecte majore de dispută. Cel mai important dintre acestea este dat de problema cunoașterii obiective așa cum a fost pusă de Descartes. Eu pot avea o cunoaștere despre mine însumi și această cunoaștere are adesea un caracter de certitudine. Mai concret, după Descartes, este absurd să mă îndoiesc

de faptul că exist. Aici îndoiala nu face decît să confirme ceea ce este pus la îndoială. *Cogito ergo sum.* În acest caz, cel puțin, mă aflu în posesia unei cunoașteri obiective. Faptul că exist este un fapt obiectiv; este un fapt despre lume și nu doar despre percepția cuiva. Indiferent ce altceva ar mai conține lumea, ea trebuie să conțină ființa gînditoare care sînt eu. Contemporanul lui Kant, Lichtenberg, a atras atenția asupra faptului că Descartes nu trebuia să tragă această concluzie. „Cogito-ul" arată doar că există o gîndire, dar nu și că există un „eu" care gîndește. Kant, nemulțumit atît de argumentul lui Descartes, cît și de doctrina despre suflet care decurgea din acesta, a considerat că certitudinea cunoașterii de sine a fost expusă greșit. Este adevărat că oricît de sceptic aș fi în privința lumii exterioare nu pot extinde scepticismul și asupra sferei subiective (sfera conștiinței): deci pot avea o certitudine imediată despre stările mele mentale actuale. Dar nu pot avea o astfel de certitudine despre ceea ce sînt sau despre existența unui „eu" căruia îi aparțin aceste stări mentale. Aceste judecăți au nevoie de un argument pentru a fi întemeiate și acest argument trebuie mai întîi să fie găsit.

Care este caracterul acestei cunoașteri imediate și certe? Trăsătura distinctivă a stărilor mele mentale actuale este că ele sînt așa cum îmi apar mie și apar așa cum sînt. În sfera subiectivă dispare orice diferență între a fi și a părea. În schimb, în sfera obiectivă, aceste două aspecte sînt divergente. Lumea este obiectivă pentru că ea poate fi altfel decît îmi apare mie. Deci adevărata întrebare în privința cunoașterii

obiective este următoarea: cum pot să cunosc lumea așa cum este ea? Cunoașterea pe care o am despre lume este numai o cunoaștere a felului în care îmi *apare* ea mie, de vreme ce este numai o cunoaștere a percepțiilor, amintirilor, gîndurilor și sentimentelor mele actuale. Dar pot avea oare o cunoaștere a lumii care să *nu* fie doar o cunoaștere a felului în care apare ea? Sau, ca să mă exprim în termeni mai generali: pot avea o cunoaștere a lumii care să nu fie doar o cunoaștere a propriei mele perspective asupra ei? Știința, simțul comun, teologia și viața personală, toate presupun posibilitatea cunoașterii obiective. Dacă această presupoziție nu este întemeiată, toate celelalte opinii pe care le susținem în mod obișnuit vor fi și ele neîntemeiate.

Referitor la problema obiectivității, dintre predecesorii imediați ai lui Kant se remarcă în special doi gînditori, ale căror soluții erau suficient de categorice pentru a atrage atenția lumii intelectuale. Aceștia erau G.W. Leibniz (1646–1716) și D. Hume (1711–1776); primul pretindea că am putea avea o cunoaștere obiectivă a lumii necontaminată de subiectivitatea observatorului; al doilea susținea (sau cel puțin așa au înțeles contemporanii săi) că nu putem cunoaște nimic în mod obiectiv.

Leibniz a fost părintele fondator al filozofiei academice prusace. Gîndirea sa, lăsată posterității în fragmente succinte și nepublicate, a fost organizată într-un sistem de către Christian von Wolff (1679–1754), și apoi aplicată și extinsă de elevul lui Wolff, fostul pietist A.G. Baumgarten (1714–1762). Sistemul leibnizian a intrat în conflict cu cenzura

oficială în timpul tinereții lui Kant, deoarece pretindea atît de mult pentru rațiune încît amenința credința; pentru un timp, lui Wolff i s-a interzis să mai predea. Dar sistemul a fost reabilitat sub Frederic cel Mare și a devenit metafizica oficială a iluminismului german. Kant a respectat această „ortodoxie" și pînă la sfîrșitul zilelor sale își va susține prelegerile pe baza textelor lui Baumgarten. Dar scepticismul lui Hume l-a marcat profund și l-a pus în fața unor probleme noi pe care a considerat că nu le poate soluționa decît prin depășirea sistemului leibnizian. Aceste probleme, referitoare la cauzalitate și cunoașterea a priori (cunoașterea care nu se bazează pe experiență), se împleteau cu problema obiectivității alcătuind astfel tema principală a primei *Critici.*

Leibniz aparținea acelei școli de gîndire pe care astăzi o numim în genere raționalism, iar Hume școlii empiriste care de obicei se opune primeia. Kant, care considera că ambele filozofii sînt greșite în privința concluziilor, a încercat să expună o altă metodă filozofică. Aceasta încorpora adevărurile celor două curente și evita erorile lor. Raționalismul derivă întreaga cunoaștere din exercițiul rațiunii și pretinde să dea o cunoaștere absolută a lumii, necontaminată de experiența observatorului. Empirismul susține că întreaga cunoaștere provine numai din experiență; de aceea nu există nici o posibilitate de a separa cunoașterea de condiția subiectivă a cunoscătorului. Kant dorea să dea un răspuns la problema cunoașterii obiective care să nu fie nici atît de radical ca acela al lui Leibniz, nici atît de subiectiv ca acela al lui Hume. Pentru a înțelege cît mai bine poziția lui trebuie să

prezentăm mai întîi pe scurt cele două puncte de vedere pe care încerca să le respingă.

Leibniz credea că intelectul deține anumite principii înnăscute, al căror adevăr este cunoscut intuitiv și care constituie axiomele din care poate fi derivată o descriere completă a lumii. Aceste principii sînt în mod necesar adevărate și confirmarea lor nu depinde de experiență. Deci ele conduc la o descriere a lumii așa cum este și nu așa cum apare în experiență sau dintr-un „punct de vedere" specific. În același timp, „punctele de vedere" caracteristice indivizilor pot fi integrate și ele într-o imagine rațională a lumii. Leibniz considera că în cadrul gîndirii există o distincție între subiect și predicat; (în propozitia „Ion gîndește" termenul subiect este „Ion" iar termenul predicat „gîndește"). El credea că această diviziune corespunde unei distincții din natură între substanță și proprietate. Elementele de bază ale lumii sînt substanțele. Acestea, considera el, nu trebuie să depindă decît de ele însele, spre deosebire de proprietățile care le sînt inerente: de exemplu, o substanță poate exista fără gîndire, dar nici o gîndire nu poate exista fără o substanță. Fiind autosuficiente, substanțele sînt și indestructibile, în afară de cazul că se produce o minune. El le numea „monade", iar modelul său pentru monadă era sufletul individual, substanța gînditoare așa cum fusese descrisă de Descartes. Pornind de la această idee, el construiește o viziune „fixă" asupra lumii bazată pe două legi fundamentale ale rațiunii: principiul contradicției (o propoziție și negația ei nu pot fi ambele adevărate) și principiul rațiunii suficiente (orice lucru adevărat trebuie să aibă o explicație

suficientă). Prin argumente ingenioase și subtile și pornind de la cît mai puține presupoziții, el a ajuns la următoarele concluzii.

Lumea este alcătuită dintr-o infinitate de monade individuale care nu există nici în spațiu, nici în timp; ele sînt eterne. Fiecare monadă este diferită într-o anumită privință de celelalte (celebra „identitate a indiscernabilelor“). Fără această presupoziție, obiectele nu pot fi individuate în termenii proprietăților lor intrinseci. Este nevoie deci de o perspectivă din care să putem vorbi despre lucruri luate în mod separat, Leibniz susținînd că nici o perspectivă particulară nu poate reda adevărata natură a lumii. Punctul de vedere al fiecărei monade este doar un mod de reprezentare a propriei alcătuiri interne; el nu reprezintă lumea așa cum este în ea însăși. Fiecare monadă oglindește universul din punctul său de vedere, dar între monade nu pot exista relații cauzale sau de altă natură. Chiar spațiul și timpul nu sînt decît construcțe intelectuale prin care ne facem inteligibilă experiența, dar care nu aparțin lumii ca atare. Cu toate acestea, potrivit principiului „armoniei prestabilite“, proprietățile succesive ale fiecărei monade corespund proprietăților succesive ale oricărei alte monade. Astfel, putem descrie stările noastre succesive de spirit ca „percepții“, iar lumea va „apărea“ fiecărei monade așa cum apare tuturor celorlalte. Există un sistem al aparențelor și în cadrul acestui sistem are sens să vorbim despre relații spațiale, temporale și cauzale; despre lucruri individuale perisabile și principii dinamice; despre percepție, activitate și influență. Validitatea acestor idei și a legilor fizice pe care le

putem deriva din ele depinde de armonia preexistentă între punctele de vedere pe care le descriu. Ele nu dau o cunoaștere a lumii reale a monadelor decît indirect, pe baza asigurării noastre că felul în care ne apar lucrurile poartă amprenta metafizică a felului în care sînt. Cînd două ceasuri arată aceeași oră aș putea fi înclinat să cred că unul îl face pe celălalt să meargă. Acesta este un exemplu de relație aparentă. Cam în același fel argumentează Leibniz că lumea opiniei și percepției simțului comun nu este altceva decît apariție* sau „fenomen". Dar este un fenomen „bine-fundamentat", spune Leibniz. Nu este o iluzie, ci o consecință sistematică și necesară a acțiunii acelor principii raționale care determină cum sînt lucrurile cu adevărat. Substanțele autentice, nefiind descrise și individuate dintr-un punct de vedere subiectiv, nu au caracteristici fenomenale. Realitatea însăși nu este accesibilă decît rațiunii, pentru că numai rațiunea se poate ridica deasupra perspectivelor individuale și poate avea viziunea necesităților ultime care este și viziunea lui Dumnezeu. Deci rațiunea trebuie să acționeze prin intermediul ideilor „înnăscute". Aceste idei, care nu au fost obținute din experiență, aparțin tuturor ființelor gînditoare. Conținutul ideilor înnăscute este dat nu de experiență, ci de capacitățile intuitive ale rațiunii. Una dintre aceste

---

* Autorul folosește termenul de *appearance* pentru a desemna ceea ce în traducerile românești ale lucrărilor lui Kant a fost numit întotdeauna „fenomen". Am preferat să traduc *appearance* prin „apariție" și nu „aparență" pentru că în limba română acesta din urmă are și sensul de iluzie. Or, fenomenele nu sînt iluzii. (N. t.)

idei este și aceea de substanță, din care decurg în cele din urmă toate principiile lui Leibniz.

Viziunea lui Hume este într-o anumită măsură opusă celei a lui Leibniz. El respinge posibilitatea cunoașterii prin rațiune pentru că rațiunea nu poate opera decît prin intermediul ideilor, iar acestea, la rîndul lor, nu pot fi obținute decît prin simțuri. Conținutul fiecărui gînd trebuie să fie dat, în ultimă analiză, în termenii experiențelor care îl garantează, iar adevărul oricărei opinii nu poate fi stabilit decît cu referire la „impresiile" senzoriale care îl întemeiază. (Aceasta este presupoziția generală a empirismului.) Singura experiență care poate confirma ceva pentru *mine* este numai experiența *mea*. Mărturia altora sau a documentelor, formularea de legi și ipoteze, apelul la memorie și inducția – toate acestea depind, în privința autorității lor, de experiențele care le justifică. Experiențele mele sînt așa cum par, și par așa cum sînt, pentru că aici a „părea" este totuna cu a exista. Deci nu se pune problema cum aș putea să le cunosc. Întemeind întreaga cunoaștere pe experiență, Hume reduce cunoașterea despre lume la cunoașterea subiectivă. Orice pretenții de obiectivitate devin nelegitime și iluzorii. Atunci cînd pretind că am o cunoaștere obiectivă a obiectelor existente în afara percepțiilor mele, tot ceea ce pot să înțeleg prin asta este faptul că acele percepții au o anumită constanță și coerență care generează ideea (iluzorie) de independență. Atunci cînd mă refer la necesități cauzale, vorbesc numai de o succesiune regulată între experiențe și de sentimentul subiectiv al anticipării care decurge din aceasta. Cît despre rațiune, aceasta

ne poate vorbi despre „relațiile ideilor“ : de pildă, ea ne poate spune că ideea de spațiu este inclusă în aceea de formă sau că ideea de burlac este identică cu aceea de bărbat necăsătorit. Dar nu poate produce idei proprii și nici nu poate decide dacă o idee are referință obiectuală. Este doar sursa unei cunoașteri triviale derivate din înțelesurile cuvintelor; ea nu poate conduce niciodată la o cunoaștere a stărilor de fapt. Hume a împins scepticismul atît de departe încît a pus sub semnul întrebării existența eului (acea entitate care a constituit modelul monadei lui Leibniz), afirmînd că nu există un obiect perceptibil care să poarte acest nume și nici o experiență care să dea naștere ideii unui astfel de obiect.

Un atare scepticism, care recuperează poziția scepticismului originar, este intolerabil, și nu este surprinzător că Immanuel Kant a fost, după cum mărturisea, trezit de Hume din „somnul dogmatic“ (Pr. 51). Aspectele filozofiei lui Hume care l-au nemulțumit cel mai mult pe Kant se refereau la conceptul de cauzalitate. Hume susținea că nu există nici un temei pentru a crede că există necesitate în natură: necesitatea există numai la nivelul gîndirii și ea reflectă doar „relații între idei“. Aceasta l-a condus pe Kant la înțelegerea faptului că științele naturale se întemeiază pe credința că există necesitate în natură și, prin urmare, scepticismul lui Hume, departe de a fi un simplu exercițiu academic, amenință să submineze chiar fundamentele gîndirii științifice. Kant a avut într-adevăr o lungă dispută cu Leibniz și cu sistemul leibnizian. Dar ceea ce l-a condus la viziunea expusă în *Critica rațiunii pure* a fost intuirea faptului că

problema obiectivității și cea a necesității cauzale sînt de fapt strîns legate între ele. El a ajuns să înțeleagă unde greșea Leibniz abia în urma încercării de a arăta ce era greșit la Hume. În acest sens, itinerariul pe care îl urmează Kant este următorul.

Nici experiența, nici rațiunea nu sînt capabile în mod independent să ne ofere cunoștințe. Prima ne dă un conținut fără formă; a doua ne dă o formă fără conținut. Cunoașterea devine posibilă numai prin sinteza acestor două elemente; deci nu există o cunoaștere care să nu poarte atît pecetea rațiunii cît și pe cea a experienței. O astfel de cunoaștere este pură și obiectivă. Ea transcende punctul de vedere al individului care o posedă și legitimează pretențiile referitoare la existența unei lumi independente. Cu toate acestea, lumea, „așa cum este în ea însăși", nu poate fi cunoscută independent de orice perspectivă individuală. O astfel de concepție absolutistă asupra obiectului cunoașterii e lipsită de sens, argumentează Kant, de vreme ce la ea se poate ajunge numai prin folosirea unor concepte din care a fost înlăturat orice înțeles particular. Deși eu pot cunoaște lumea independent de propria mea subiectivitate, ceea ce cunosc („lumea apariției") poartă semnele de neșters ale acestei subiectivități. Existența obiectelor nu depinde de faptul că eu le percep; dar natura lor este determinată de faptul că ele *pot* fi percepute. Obiectele nu sînt monade leibniziene, cognoscibile numai din perspectiva fixă a „rațiunii pure"; ele nu sînt nici „impresii" humeene, trăsături ale propriei mele experiențe. Ele sînt obiective, dar caracterul lor este dat de perspectiva din care pot fi cunoscute. Aceasta este

perspectiva „experienței posibile". Kant încearcă să arate că ideea de „experiență", în adevăratul ei înțeles, poartă deja referința obiectivă pe care o respingea Hume. Experiența conține *în* sine înseși trăsăturile spațiului, timpului și cauzalității. Deci atunci cînd descriu propria mea experiență mă refer la o perspectivă, organizată deja, asupra unei lumi independente.

Pentru a introduce această nouă concepție asupra obiectivității (căreia el i-a dat numele de „idealism transcendental"), Kant începe cu o analiză a cunoașterii a priori. Dintre judecățile adevărate, unele sînt adevărate independent de experiență și rămîn adevărate indiferent de felul în care se schimbă experiența: acestea sînt adevărurile a priori. Altele își trag adevărul din experiență și ar putea să fie false dacă experiența s-ar schimba: acestea sînt adevărurile a posteriori. (Această terminologie nu a fost inventată de Kant, deși își datorează popularitatea folosirii ei curente de către el.) Kant a argumentat că adevărurile a priori sînt de două feluri, „analitice" și „sintetice" (C.R.P. 48-51). O judecată analitică este de felul: „Toți burlacii sînt necăsătoriți", al cărei adevăr este garantat de înțelesul său descoperit prin analiza termenilor folosiți pentru a-l exprima. O judecată sintetică este una al cărei adevăr nu este derivat în acest fel, ci care, așa cum spune Kant, afirmă ceva în predicat care nu este deja conținut în subiect. Este o judecată de felul: „Toți burlacii sînt neîmpliniți" care (presupunînd că este adevărată) spune ceva substanțial despre burlaci și nu reiterează pur și simplu definiția termenului folosit pentru a ne referi la

ei. Distincţia între analitic şi sintetic implică o terminologie nouă, deşi distincţii similare pot fi întîlnite şi la filozofi de dinaintea lui Kant. Toma d'Aquino, inspirat de Boetius, defineşte o judecată „evidentă prin sine" ca una în care „predicatul este conţinut în noţiunea subiectului", iar o idee similară poate fi întîlnită şi la Leibniz. Originală totuşi este insistenţa lui Kant asupra faptului că cele două distincţii (între a priori şi a posteriori şi între analitic şi sintetic) au o natură complet diferită. Este o dovadă de dogmatism din partea empiriştilor să creadă că ele trebuie să coincidă. Şi în plus, pentru ca perspectiva empiristă să fie adevărată, nu poate exista o cunoaştere sintetică a priori: adevărurile sintetice pot fi cunoscute numai prin experienţă.

Poziţia empiristă a fost susţinută în vremea noastră de către pozitiviştii logici din cadrul „Cercului de la Viena", care au argumentat că toate adevărurile a priori sînt analitice şi au tras concluzia că orice judecată metafizică este lipsită de înţeles de vreme ce ea nu poate fi nici analitică nici a posteriori. Încă pentru Kant era deja evident că empirismul neagă posibilitatea metafizicii. Şi totuşi metafizica este necesară pentru a se putea oferi o întemeiere cunoaşterii obiective: fără ea nu se poate evita scepticismul lui Hume. Astfel că prima întrebare a filozofiei devine: „Cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori?" Cu alte cuvinte: „Cum pot să cunosc lumea prin pură reflecţie, fără ajutorul experienţei?" Kant a simţit că o explicaţie a cunoaşterii a priori nu trebuie să despartă obiectul cunoscut de percepţia cunoscătorului.

Prin urmare el s-a arătat sceptic față de toate încercările de a pretinde că putem avea o cunoaștere a priori a unei lumi atemporale și aspațiale a „lucrului în sine“ (orice obiect definit fără referire la „experiența posibilă“ a unui observator). Eu pot avea o cunoaștere a priori numai a lucrurilor care îmi sînt date în experiență. Cunoașterea a priori susține experiența, dar își derivă totodată conținutul din aceasta. *Critica* lui Kant este îndreptată împotriva presupoziției că „rațiunea pură“ poate da un conținut cunoașterii fără a mai face referire la experiență.

Toate adevărurile a priori sînt atît necesare cît și absolut universale: acestea sînt cele două trăsături distinctive cu ajutorul cărora putem identifica, între pretențiile noastre de cunoaștere, pe acelea care, dacă sînt adevărate, sînt adevărate a priori. Și asta pentru că este evident că experiența nu poate niciodată să confere necesitate sau universalitate absolută; orice experiență *ar fi putut* să fie altfel, apoi experiența este în mod necesar finită și particulară astfel că ea nu poate confirma niciodată o lege universală (care are instanțe nelimitate). Nimeni nu se poate îndoi de faptul că există o cunoaștere sintetică a priori: Kant dă drept cel mai izbitor exemplu matematica, pe care o putem cunoaște prin rațiune pură, nu analizînd înțelesurile termenilor matematici. Trebuie să existe o explicație filozofică a naturii a priori a matematicii și Kant încearcă să o discute în secțiunile introductive ale *Criticii*. Dar el atrage de asemenea atenția asupra altor exemple care au un caracter mai problematic. De pildă, următoarele judecăți par să fie adevărate

a priori: „Orice eveniment are o cauză"; „Lumea constă din obiecte care există independent de mine"; „Toate obiectele corporale există în spațiu și timp". Aceste judecăți nu pot fi întemeiate pe experiență de vreme ce adevărul lor este presupus în interpretarea experienței. Mai mult, fiecare pretinde că este adevărată și nu în mod întîmplător, ci în mod universal și necesar. În fine, tocmai astfel de adevăruri sînt necesare pentru dovedirea obiectivității. Deci problema obiectivității și problema cunoașterii sintetice a priori sînt strîns legate între ele. Mai mult, rolul central jucat de adevărurile de mai sus în orice explicație științifică l-a condus pe Kant la ideea că o teorie a obiectivității va trebui să ofere și un răspuns și o explicație a necesității naturale. O astfel de teorie va da un răspuns complet scepticismului lui Hume.

Care sînt, deci, obiectivele lui Kant în prima *Critică*? În primul rînd, spre deosebire de Hume, acela de a arăta că cunoașterea sintetică a priori este posibilă și de a oferi exemple de asemenea cunoaștere. În al doilea rînd, în opoziție cu Leibniz, de a demonstra că „rațiunea pură" singură, operînd în afara constrîngerilor care îi sînt impuse de experiență, conduce numai către iluzii, deci că nu există o cunoaștere a priori a „lucrurilor în sine". Este firesc, prin urmare, să împărțim *Critica* în două părți, în conformitate cu această diviziune a subiectului ei, și să numim prima parte „Analitica" iar cea de-a doua „Dialectica". Chiar dacă această împărțire nu corespunde întru totul diviziunii pe care o face Kant (care este excesiv de complexă și foarte tehnică), ea este

totuşi suficient de asemănătoare pentru a nu produce confuzii. Termenii „analitic“ și „dialectic“ îi aparţin lui Kant: tot lui îi aparţine şi separarea în două părţi a argumentului. În prima parte el expune o pledoarie în favoarea obiectivităţii şi în acest sens ar fi potrivit să încep cu argumentul „Analiticii“, pentru că fără o lămurire prealabilă a acestuia ar fi imposibil să înţelegem atît natura metafizicii lui Kant cît și natura doctrinelor morale și estetice pe care el le va aduce mai tîrziu în discuţie.

3

Deducția transcendentală

Răspunsul lui Kant la întrebarea fundamentală a metafizicii – „cum sînt posibile judecățile sintetice a priori?“ – conține două părți. Am să le numesc, urmînd terminologia lui Kant (C.R.P. 15), deducția „subiectivă“ și deducția „obiectivă“. Prima a fost schițată parțial în disertația inaugurală a lui Kant din 1770 (I 54 și urm.) și constă într-o teorie a cunoașterii. El încearcă să arate aici care sînt elementele care intră în construcția unei judecăți atunci cînd afirmăm că ceva este adevărat sau fals. Această teorie se concentrează asupra naturii minții, în special asupra naturii opiniei, senzației și experienței. Concluziile sînt prezentate ca o parte a teoriei generale a „intelectului“ (facultatea judecăților). Kant subliniază în mod repetat faptul că această teorie nu trebuie înțeleasă ca o psihologie empirică. Ea nu este și nici nu-și propune să fie o teorie a funcțiunilor *omului* ca opusă alteia, a inteligenței. E o teorie a intelectului ca atare, care ne spune în ce constă acesta și cum trebuie să funcționeze pentru a face posibile judecățile. În orice discuție filozofică asupra acestor chestiuni – argumentează Kant – „nu este vorba de felul în care ia naștere experiența, ci despre ceea ce se află în ea“ (Pr. 101), și el compară astfel de întrebări

pur filozofice cu acea „analiză a conceptelor“ care a devenit de atunci atît de „la modă“. Kant dorește să traseze limitele intelectului. Dacă există lucruri care nu pot fi gîndite de intelect, atunci toate afirmațiile despre acestea sînt lipsite de înțeles.

În deducția obiectivă Kant încearcă să întemeieze conținutul cunoașterii a priori. Argumentarea nu pleacă de la o analiză a facultăților de cunoaștere ca atare, ci de la o analiză a temeiurilor cunoașterii. Care sînt temeiurile experienței? Ce anume trebuie să fie adevărat pentru ca noi să avem măcar acea bază minimă pe care ne-o atribuie scepticii? Odată identificate aceste temeiuri, ele se vor constitui ca adevăruri a priori. Aceasta deoarece adevărul lor nu decurge din faptul că noi avem o experiență sau alta, ci din însuși faptul că avem experiență *în general*. Deci, nu este nevoie să avem o anume experiență pentru a verifica adevărul lor, iar stabilirea lor se face numai prin rațiune. Ele vor fi adevărate în orice lume în care pot fi puse întrebările scepticilor (adică în orice lume inteligibilă), ceea ce este echivalent cu a spune că au atributul necesității. Nu le pot considera ca nefiind adevărate, de vreme ce nu mă pot imagina *pe mine însumi* ca făcînd parte dintr-o lume în care ele nu sînt valabile.

Kant numește acest argument „deducție transcendentală“, iar teoria care se construiește pornind de la acest argument, „idealism transcendental“. Termenul „transcendental“ necesită cîteva explicații. Transcendental este un argument care „transcende“ limitele experienței, pentru a-i stabili condițiile a priori. Trebuie să distingem un argument transcendental de

unul empiric (C.R.P. 98). Spre deosebire de acesta din urmă, argumentul transcendental vizează o „cunoaștere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucît acesta este posibil a priori“ (C.R.P. 59). Kant folosește termenul „transcendental“ și în alt sens atunci cînd se referă la „obiecte transcendentale“. Acestea sînt obiecte care transcend experiența, deci nu sînt accesibile investigației empirice, nefiind nici observabile ele însele, nici legate cauzal de ceea ce este observabil. Obiectele transcendentale prezintă însă o problemă de interpretare la care mă voi referi în capitolul 4.*

Mă voi referi de asemenea la interpretarea „idealismului transcendental“. Pe scurt, această teorie afirmă că legile intelectului formulate în deducția subiectivă sînt identice cu adevărurile a priori stabilite în deducția obiectivă. Cu alte cuvinte, există o anumită armonie între capacitățile celui care cunoaște și natura obiectului cunoscut. Această armonie face posibilă cunoașterea a priori.

De aici urmează că „formele gîndirii“ care guvernează intelectul și natura a priori a realității se află într-o perfectă corespondență. Lumea este așa cum o gîndim noi, și noi o gîndim așa cum este. De modul în care accentuăm prima sau a doua propoziție în această frază se leagă aproape toate dificultățile

---

* Această distincție între cele două sensuri ale termenului *transcendental* apare în lucrările de specialitate din limba română (chiar în traducerile lucrărilor lui Kant) ca distincția între „transcendental“ și „transcendent“. (N. t.)

majore care apar în interpretarea lui Kant. Să fie oare gîndirea noastră aceea care determină natura a priori a lumii? Sau, dimpotrivă, lumea este aceea care determină modul în care o gîndim? Răspunsul este, cred, „nici una, şi amîndouă", dar abia la sfîrşitul lucrării de faţă va deveni clar acest lucru.

Conştiinţa de sine

M-am referit, adoptînd limbajul lui Kant, la intelectul şi experienţa „noastră". Ce înseamnă însă „noi"? Folosirea persoanei întîi plural capătă la Kant o semnificaţie aparte. După cum am mai spus, el nu se angajează într-un studiu psihologic al „fiinţelor ca noi". Nici nu ne vorbeşte cu o voce abstract autoritară al cărei subiect să fie cu neputinţă de găsit. Prin „noi", Kant înţelege orice fiinţă care poate folosi termenul „eu"; oricine se poate identifica pe *sine însuşi* ca subiect al experienţei. Punctul de plecare al întregii filozofii kantiene este premisa conştiinţei de sine, cele trei *Critici* concentrîndu-se asupra următoarelor întrebări: „Ce trebuie să gîndească o fiinţă înzestrată cu conştiinţă de sine?", „Ce trebuie să facă?" şi „Ce trebuie să-i placă?" Conştiinţa de sine se prezintă ca un fenomen profund, cu multe aspecte şi niveluri: ea manifestă particularităţi diferite, în funcţie de perspectiva din care o abordăm. În cazul primei *Critici* iese în evidenţă acea trăsătură pe care Kant o considera o punte de legătură între el şi empiriştii pe care căuta să-i combată, anume conştiinţa propriei experienţe. Nu orice fiinţă îşi poate cunoaşte propria

experiență (nu pentru orice ființă „eu gîndesc“ poate însoți toate percepțiile sale, după cum își formulează Kant amendamentul său crucial la teza lui Descartes (C.R.P. 127). Cunoașterea de sine este accesibilă numai acelor ființe care își pot pune întrebarea sceptică: „Sînt lucrurile așa cum îmi apar mie (așa cum sînt reprezentate în experiența mea)?“ Prin urmare, argumentul cercetează presupozițiile conștiinței de sine. Concluzia lui Kant poate fi rezumată astfel: condițiile care fac posibil scepticismul îi dezvăluie în același timp și inconsistența.

Sinteza transcendentală

Am să mă opresc mai întîi asupra deducției subiective – teoria „condițiilor subiective“ ale judecății. Cunoașterea noastră are două surse: sensibilitatea și intelectul. Prima este facultatea intuițiilor (*Anschauungen*): ea include toate acele stări senzoriale și modificări pe care empiriștii le considerau singura bază a cunoașterii. Cea de-a doua este facultatea conceptelor. De vreme ce conceptele trebuie să fie *aplicate* în judecăți, această facultate, spre deosebire de sensibilitate, este dinamică. Este o greșeală a empirismului, argumentează Kant, aceea de a nu fi înțeles acest aspect crucial și de a fi construit toate conceptele intelectului după modelul senzațiilor. (Astfel, pentru Hume, un concept este pur și simplu o umbră palidă a „impresiei“ din care derivă.) Raționalismul, la rîndul său, greșește considerînd senzația ca un fel de aspirație confuză către gîndirea conceptuală.

Astfel, Kant rezumă celebra dispută dintre Leibniz și Locke spunînd că „Leibniz *intelectualiza* fenomenele, așa cum Locke *senzualizase* conceptele intelectului". De fapt, aici intervin două facultăți, ireductibile una la cealaltă; ele „numai *unite* pot judeca obiectiv valabil despre lucruri" (C.R.P. 267).

Judecata cere deci acțiunea conjugată a sensibilității și intelectului. O minte fără concepte nu ar putea să gîndească; în mod similar, o minte înzestrată cu concepte, dar lipsită de date senzoriale la care acestea să se poată aplica nu va avea nimic *despre care* să gîndească. „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gîndit. Idei (*Gedanken*) fără conținut sînt goale, intuiții fără concepte sînt oarbe" (C.R.P. 92). Judecata necesită ceea ce Kant numește o „sinteză" între concepte și intuiții, numai astfel putînd să ia naștere experiența (spre deosebire de simpla „intuiție"). Kant descrie oarecum confuz această sinteză: uneori ea pare să fie un proces prin care se constituie experiența, alteori un fel de „structură" pe care o conține experiența. În orice caz, ea pare să aibă două stadii: sinteza „pură", prin care intuițiile sînt grupate împreună într-o totalitate, și apoi actul judecății în care totalitatea este subsumată unui concept (C.R.P. 109). Această sinteză nu este un fapt psihologic; ea este o sinteză „transcendentală" opusă sintezei „empirice". Cu alte cuvinte, ea este *presupusă* în experiența (conștientă de sine), și nu derivată din aceasta. Eu nu pot să iau act de experiența mea și apoi să o supun sintezei. Pentru că însăși această luare la cunoștință presupune că acea sinteză a avut loc deja. Să zicem că încerc să

descriu lucrurile așa cum îmi apar mie acum cînd stau la birou și scriu. Mă angajez astfel în activitatea de a subsuma impresiile mele senzoriale conceptelor (cum ar fi acelea de „birou“ și „scriere“). Îmi pot reprezenta propria experiență numai descriind „cum par lucrurile“: și aceasta înseamnă a folosi conceptele intelectului. Invers, nici unul dintre conceptele mele nu ar fi inteligibil dacă n-ar exista experiențe la care să se aplice.

Concepte a priori

Una dintre presupozițiile empirismului este aceea că toate conceptele derivă din intuițiile senzoriale care le garantează aplicarea sau sînt într-un anumit fel ireductibile la ele. Nu poate exista nici un concept fără stimulul senzorial corespunzător, înțelesul unui concept trebuind să fie dat tocmai în termenii unui astfel de stimul. Kant a argumentat că această presupoziție este absurdă. Empiriștii confundă experiența cu senzația. Experiența poate oferi temeiuri pentru aplicarea unui concept pentru că ea conține deja un concept, conform „sintezei“ descrise mai sus. Senzația – sau intuiția – nu conține nici un concept și nu poate oferi temeiuri pentru judecăți. Înainte de a fi transformate prin activitatea mentală, senzațiile nu au o structură intelectuală și deci nu pot constitui temeiuri pentru opinii. Dacă noi înțelegem experiențele, acest lucru se datorează faptului că ele conțin deja conceptele pe care noi presupunem că le derivăm din ele. De unde vin aceste concepte? Ele nu vin din simțuri. Intelectul trebuie deci să conțină un

anumit repertoriu de concepte care definesc formele activităţii sale.

Urmează de aici că teoria leibniziană a „ideilor înnăscute“ este în esenţă corectă. Există concepte care nu pot fi date *prin* experienţă pentru că ele sînt presupuse *în* experienţă. Ele sînt implicate în orice aprehensiune a lumii pe care o pot reprezenta ca fiind a mea; a nu le poseda înseamnă a avea nu experienţă, ci simple intuiţii, din care nu poate fi derivată nici o cunoaştere. Aceste „concepte a priori“ ale intelectului prescriu „formele“ de bază ale judecăţii. Toate celelalte concepte pot fi considerate ca „determinaţii“ ale acestora – adică nişte cazuri speciale, mai mult sau mai puţin alterate de referirea la observaţie şi experiment.

Kant a numit aceste concepte fundamentale „categorii“, împrumutînd un termen care a fost folosit în scopuri similare (dar mai puţin sistematic) de către Aristotel. Aceste categorii sînt formele noastre de gîndire. O astfel de categorie este conceptul care se află la baza sistemului leibnizian: categoria de substanţă. Substanţa este ceea ce poate exista în mod independent şi ceea ce susţine proprietăţile care depind de ea. Conceptul de „scaun“ este o determinaţie empirică, specială a conceptului general de substanţă. El poate fi dobîndit numai de către cel care a înţeles deja conceptul general, pentru că numai o astfel de persoană va fi capabilă să interpreteze experienţa pe care o are în maniera necesară. O altă categorie este aceea care a constituit ţinta atacului sceptic al lui Hume: categoria de cauzalitate . Nu este surprinzător faptul că o mare parte a Analiticii priveşte ideile de

substanță și cauzalitate așa cum le-a înțeles Kant. El a dat o listă de douăsprezece categorii în total și a descoperit, cu satisfacție, că acestea corespundeau tuturor disputelor din metafizica tradițională.

Deducția subiectivă

Din cele spuse mai sus decurge că, pentru a cunoaște, intuițiile noastre trebuie să permită aplicarea categoriilor. Mai simplu spus: nouă trebuie să ni se pară că avem de-a face cu substanțe, cauze etc. Astfel, noi putem ști a priori că orice lume inteligibilă (orice lume în care ar putea exista conștiința de sine) trebuie să aibă aparența dictată de categorii. Ea poate avea această aparență numai dacă se supune anumitor „principii". Un principiu precizează condițiile în care se aplică o categorie. Suma tuturor principiilor definește limitele pretențiilor noastre la o cunoaștere a priori.

Care este rezultatul acestei „deducții subiective" a categoriilor? Răspunsul este următorul: noi trebuie să gîndim în termenii categoriilor și trebuie deci să acceptăm ca adevărate principiile care guvernează aplicarea lor. Deci lumea trebuie să ne apară astfel încît noi *să putem* accepta aceste principii. Conștiința de sine cere ca lumea să apară „conform categoriilor". Această afirmație conține esența a ceea ce Kant a numit „revoluția copernicană" în filozofie. Filozofii de dinaintea lui au considerat natura un dat primar și și-au pus întrebarea cum pot capacitățile noastre cognitive să ia cunoștință de ea. Kant consideră

aceste capacități cognitive un dat primar și apoi deduce limitele a priori ale naturii. Acesta este primul pas important în răspunsul pe care i-l dă lui Hume. Cunoașterea noastră își are temeiul în experiență – afirmă Hume pe bună dreptate. Dar experiența nu este acel concept simplu care credea Hume că este. Experiența conține o structură intelectuală. Ea este deja organizată în acord cu ideile de spațiu, timp, substanță și cauzalitate. Prin urmare, orice cunoaștere a experienței indică o lume a naturii. Perspectiva noastră este implicit o perspectivă *asupra* unei lumi obiective.

Dar răspunde oare această teorie provocării scepticului? Chiar dacă ar avea dreptate Kant, va spune acesta, și lumea ne-ar apărea în acest fel, de unde știm că lumea este așa cum *apare*? Chiar dacă noi sîntem obligați să gîndim aplicarea categoriilor, nu decurge de aici că ele se aplică *într-adevăr*. Mai avem de trecut de la o descriere a propriei noastre perspective la o descriere a lumii. Rămîne, așadar, problema „cum *condiții subiective ale gîndirii* pot avea *valabilitate obiectivă*“ (C.R.P. 120). Așa cum argumentează Kant (C.R.P. 137), nu poate exista nici o judecată fără obiectivitate. Se cere deci o „deducție obiectivă“ a categoriilor: un argument care să arate că lumea – nu neapărat experiența noastră – este în conformitate cu principiile a priori ale intelectului.

Forme ale gîndirii și forme ale intuiției

Înainte de a trece la deducția obiectivă, trebuie să ne întoarcem puțin la secțiunile introductive ale

Criticii rațiunii pure, în care Kant vorbește în termeni generali despre natura sensibilității. Kant credea că a ajuns la acea listă a categoriilor printr-un proces de abstractizare. Să presupunem că eu descriu ceea ce văd acum: un stilou care scrie. Conceptul de „stilou" este o „determinație" specială a conceptului mai larg de „artefact", care la rîndul său este o determinație a conceptului de „obiect material" ș.a.m.d. Limita acestui lanț al abstractizării este dată de conceptul a priori care este exemplificat la fiecare nivel: conceptul de substanță. Dincolo de acest punct nu putem continua procesul de abstractizare fără ca în același timp să încetăm să mai gîndim. La fel, conceptul de „scriere" este o determinație a conceptului de „acțiune" care, la rîndul său, este o determinație a conceptului de „forță" ș.a.m.d., categoria care intervine aici fiind aceea de cauză sau explicație, dincolo de care intelectul nu mai poate înainta. Prin astfel de experimente de gîndire, Kant presupunea că a reușit să identifice, în lista celor douăsprezece categorii, toate formele judecății și să dea o prezentare a conceptului de adevăr obiectiv. Deci dovada obiectivității pretențiilor noastre de cunoaștere implică demonstrația „validității obiective" a categoriilor și a principiilor presupuse în aplicarea lor.

Există totuși două idei care, în pofida importanței lor pentru știință și pentru viziunea obiectivă asupra lumii, nu sînt incluse în lista categoriilor. Acestea sînt ideile de spațiu și timp, pe care Kant le descrie nu în calitate de concepte, ci ca forme ale intuiției. Spațiul și timpul sînt discutate în secțiunea de început a primei *Critici*, „Estetica transcendentală". Cuvîntul

„estetică“ derivă aici din termenul grecesc pentru senzație și indică faptul că tema acestei secțiuni este facultatea sensibilității, considerată independent de intelect. Kant a argumentat că spațiul și timpul, departe de fi concepte aplicabile intuițiilor, sînt *forme* de bază ale intuiției, în sensul că fiecare senzație trebuie să poarte amprenta organizării temporale și uneori spațiale.

Timpul este forma „simțului intern“, adică a tuturor stărilor minții, fie că acestea se referă sau nu la o realitate obiectivă. Nu ar putea exista o stare mentală care să nu fie în timp, iar timpul devine real pentru noi tocmai prin intermediul acestei organizări din experiența noastră. Spațiul este forma „simțului extern“ – adică a acelor „intuiții“ prin care ne referim la o lume independentă și pe care le considerăm de aceea ca „apariții“ ale lucrurilor obiective. Nimic nu-mi poate apărea ca independent de mine însumi fără să fie de asemenea experimentat ca „în afară“ și deci ca legat spațial de mine. Spațiul, ca și timpul, face parte din organizarea sensibilității mele. Impresiile mele senzoriale poartă forma spațiului, așa cum reiese din fenomenul „cîmpului vizual“.

Dar de ce totuși spațiul și timpul nu sînt considerate concepte a priori? Ele sînt a priori, dar nu sînt concepte, de vreme ce conceptele sînt generale și admit o pluralitate de instanțieri. Kant a argumentat că există cu necesitate un singur spațiu și un singur timp. Toate spațiile fac parte dintr-un spațiu unic și toate timpurile dintr-un timp unic. Kant formulează uneori acest lucru spunînd că spațiul și timpul nu sînt concepte, ci „intuiții a priori“.

Există în filozofia lui Kant o tendință către ordine care îl conduce la încercarea de a rezolva cît mai multe probleme filozofice în cadrul fiecărei părți distincte a sistemului său. Un motiv pentru a trata spațiul și timpul separat de categoriile intelectului este acela de a sugera o explicație a faptului că există două tipuri de adevăr sintetic a priori: matematica și metafizica. Trebuie să existe o explicație diferită pentru fiecare, de vreme ce matematica este evidentă prin sine și pentru toate ființele gînditoare, pe cînd metafizica este prin esența ei controversată, o temă asupra căreia oamenii poartă dispute interminabile; „lipsește infinit de mult ca o judecată sintetică oarecare a rațiunii pure și transcendentale să fie atît de evidentă (cum este obiceiul a exprima cu încăpățînare) ca judecata că *de două ori doi fac patru*" (C.R.P. 559). Matematica posedă într-adevăr același caracter direct și aceeași indubitabilitate ca intuiția însăși, pe cînd principiile metafizice, care derivă numai din gîndire, sînt în mod necesar disputabile. Considerînd matematica o știință a priori a intuiției, Kant credea că ar putea arăta de ce propozițiile matematice au acest caracter indubitabil. În matematică noi avem de-a face cu „intuiții a priori"; prin aceasta gîndirea noastră capătă în mod automat un conținut care lipsește în cazul folosirii abstracte a categoriilor. Concluziile matematicii se obțin în mod „a priori și imediat" (C.R.P. 558), pe cînd cele ale metafizicii trebuie să decurgă în urma unei argumentări laborioase.

Fie că acceptăm sau nu explicația lui Kant, o trăsătură distinctivă a filozofiei sale este aceea că el consideră adevărurile matematice ca fiind sintetice

a priori. Dar el refuză totuși să susțină explicația pe care o dă Platon statutului adevărurilor sintetice a priori, anume că acesta derivă din natura specifică a obiectelor matematice: numerele și formele abstracte și imuabile. Kant este în dezacord și cu Hume și cu Leibniz, care au susținut că matematica este analitică. Întrebarea care se pune este deci următoarea: cum poate matematica să fie sintetică a priori și totuși să nu ofere cunoașterea unei realități misterioase și inobservabile? În *Disertația inaugurală* Kant a argumentat că natura a priori a geometriei derivă mai degrabă din subiectul, decît din obiectul gîndirii matematice (I 70-2). Această idee l-a condus la concepția sa de maturitate că poate exista o cunoaștere a priori a spațiului numai dacă spațiul intră în natura percepției. De aici teoria spațiului ca „formă" a intuiției.

Cunoașterea obiectivă are, așadar, o dublă origine: sensibilitatea și intelectul. Și așa cum sensibilitatea trebuie „să se conformeze" intelectului, acesta la rîndul său trebuie „să se conformeze" sensibilității; altfel sinteza transcendentală a celor două ar fi imposibilă. Ce înseamnă că intelectul trebuie „să se conformeze" sensibilității? Cum timpul este forma generală a întregii sensibilități, a spune că intelectul trebuie să se conformeze sensibilității este echivalent cu a spune că categoriile trebuie să se aplice mai întîi în timp și să fie „determinate" sau limitate în mod corespunzător. Astfel conceptul de substanță trebuie să aibă, ca primă instanțiere, nu monadele lui Leibniz, nici obiectele abstracte ale supersferei platonice, ci lucruri temporale obișnuite, care există în timp și

sînt schimbătoare. Dacă astfel de lucruri sînt obiective, atunci, prin teoria spaţiului ca formă a simţului extern, ele trebuie să fie şi spaţiale. Deci a dovedi „validitatea obiectivă" a conceptului de substanţă nu înseamnă a dovedi că lumea este alcătuită din monade. Lumea este alcătuită mai degrabă din obiecte spaţio-temporale obişnuite. Dovada filozofică a obiectivităţii legitimează existenţa lumii perceptibile a ştiinţei şi a vieţii de fiecare zi, şi nu a unei lumi abstracte şi imuabile: acea lume pe care atît scepticismul lui Hume cît şi metafizica lui Leibniz au pus-o sub semnul îndoielii. Era, prin urmare, important pentru Kant să arate, în această demonstraţie a obiectivităţii, că opiniile pe care le justifică el corespund exact legilor pe care ştiinţa newtoniană le-a stabilit pentru toate lucrurile perceptibile.

Unitatea transcendentală a apercepţiei

Deducţia „obiectivă" a categoriilor porneşte de la premisa conştiinţei de sine, descrisă, în limbaj specific, ca „unitatea transcendentală a apercepţiei". Înţelegerea acestei expresii este foarte importantă pentru că ea conţine, *in nuce*, o mare parte din filozofia lui Kant. „Apercepţie" este un termen luat din metafizica leibniziană; el se referă la orice experienţă al cărei subiect este capabil să spună „aceasta este a mea". Cu alte cuvinte, „apercepţia" înseamnă „experienţa conştientă de sine. Unitatea apercepţiei constă în « eu gîndesc », care poate însoţi toate percepţiile mele" (C.R.P. 127), pentru a împrumuta din nou

alternativa lui Kant la terminologia lui Descartes. Ea este conștiința imediată pe care o am că experiențe simultane îmi aparțin mie. Eu pot cunoaște imediat faptul că acest gînd și această percepție sînt ambele *ale mele*, în sensul că aparțin unității conștiinței care definește perspectiva mea asupra lumii. Îndoiala este imposibilă aici: n-aș putea să mă aflu niciodată în situația pe care Dickens în *Timpuri grele* o atribuie doamnei Gradgrind pe patul de moarte, și anume să știu că există durere în încăpere, dar să nu știu că acea durere este a mea. Această aprehensiune a unității este numită „transcendentală" pentru că n-aș putea niciodată să o deriv din experiență. N-aș putea susține că, datorită faptului că această durere are o anumită calitate, iar această idee are alta, ele trebuie să aparțină unei singure conștiințe. Dacă aș face acest lucru, aș putea să comit o greșeală; m-aș putea afla în situația absurdă de a-mi atribui o anumită durere, idee sau percepție care nu-mi aparțin mie, ci unei alte conștiințe. Astfel că unitatea pe care o percep în cadrul perspectivei mele nu este o concluzie derivată din experiență, ci o presupoziție a experienței. Temeiul său „transcende" orice ar putea experiența să întemeieze. Așa cum spune uneori Kant, unitatea conștiinței „precede" toate datele intuiției (A 107).

Unitatea transcendentală a apercepției oferă o descriere sumară a perspectivei noastre. Eu pot să știu cel puțin un lucru: anume că există o unitate a conștiinței. A pune la îndoială acest lucru înseamnă a nu mai fi conștient de sine și deci a nu mai putea acorda nici o semnificație îndoielii. Scopul este de a arăta că perspectiva noastră este posibilă numai într-o lume obiectivă.

Deducţia transcendentală

Deducţia obiectivă are acelaşi caracter „transcendental“ ca și premisa ei. Ea își propune să arate că adevărul concluziei sale nu este o deducţie din experienţă, ci este presupus în *existenţa* experienţei. Unitatea transcendentală a apercepţiei este posibilă numai dacă subiectul trăiește în acea lume pe care o descriu categoriile: o lume obiectivă în care lucrurile pot fi altfel decît par. Pe scurt, argumentul este următorul: unitatea apercepţiei descrie condiţia subiectivităţii, în care orice lucru este aşa cum pare şi pare aşa cum este. Dar nimeni nu poate avea această perspectivă a subiectivităţii dacă nu are o cunoaștere a adevărurilor obiective. El trebuie să aparţină, aşadar, unei lumi în care lucrurile pot fi altfel decît par și care există independent de propria lui perspectivă.

Este greu de găsit un argument care să aibă un asemenea rezultat şi este semnificativ faptul că Immanuel Kant a fost atît de nemulţumit de „Deducţia transcendentală“ încît a rescris-o în întregime pentru a doua ediţie a *Criticii*, mutînd accentul de la concluzia subiectivă prezentată mai sus la deducţia obiectivă pe care o discutăm acum. Chiar şi aşa, rezultatul este confuz și Kant a mai adăugat un pasaj – „Respingerea idealismului“ – pentru a face să pară mai convingător accentul asupra obiectivităţii. Scopul acestei „respingeri“ era de a arăta „că lucrurile exterioare ne sînt date şi în experienţă , nu doar în *imaginaţie*“, prin demonstrarea faptului că „însăşi experienţa noastră *internă [Erfahrung]*, indubitabilă pentru Descartes, nu e posibilă decît cu condiţia de

a presupune experiența *externă* [adică experiența unei lumi obiective]" (C.R.P. 232-3). Argumentul este mai mult elegant decît solid. El presupune cel puțin trei lucruri:

(i) Identitatea experienței. Una din presupozițiile empirismului este aceea că eu îmi pot cunoaște experiența doar observînd-o. Dar nu este așa. Eu nu observ experiența mea, ci numai obiectul ei. Orice cunoaștere a experienței trebuie să implice deci o cunoaștere a obiectului său. Dar eu pot să cunosc acest obiect numai dacă pot să-l identific ca fiind persistent. Nici un lucru nu poate avea continuitate temporală fără să aibă în același timp și capacitatea de a exista atunci cînd nu este observat. Existența lui este prin urmare independentă de percepția mea.

(ii) Identitatea în timp. Eu pot identifica o experiență ca fiind a mea numai dacă o localizez în timp. Trebuie să o atribui deci unui subiect care există în timp și care durează în timp. Unitatea mea cere continuitatea mea. Dar a dura înseamnă a fi substanțial și nimic nu poate fi substanțial fără să intre în relații cauzale. Eu durez numai dacă trecutul meu îmi determină viitorul. Altfel nu există nici o diferență între durata pură și o succesiune infinită de euri momentane. Dacă pot avea conștiința propriei mele experiențe, atunci pot să trag concluzia că aparțin unei lumi căreia astfel de categorii precum substanță și cauzalitate îi sînt aplicate în mod corect, de vreme ce îmi sînt aplicate în mod corect mie. O condiție a conștiinței de sine este, așadar, existența tocmai a acelei ordini obiective pe care mi-o indică propria mea experiență.

(iii) Ordonarea în timp. Eu am o cunoaștere privilegiată a experienței *prezente*. Aceasta este posibilă numai dacă, în cadrul experienței, eu disting între *acum* și *apoi*. Deci există o „ordine temporală“ inerentă percepției și trebuie să cunosc această ordine pentru a mă putea cunoaște pe mine însumi. Dar o pot cunoaște numai prin referire la obiecte independente și la regularitățile care le guvernează. Numai atunci voi fi capabil să descriu timpul ca o dimensiune *în* care are loc experiența. Și nu ca o serie de momente izolate unele de altele. Realitatea timpului este presupusă în experiență. Și realitatea timpului presupune realitatea unei succesiuni obiective. Numai prin referire la această succesiune și la obiectele care o structurează pot identifica propria mea percepție.

Nici una dintre aceste idei nu este mai clară în original decît în scurtul meu rezumat. Argumentarea din deducția transcendentală n-a fost considerată niciodată satisfăcătoare. În toate variantele sale ea implică o trecere de la *unitatea* conștiinței la *identitatea* subiectului în timp. Hume a semnalat că alunecarea de la unitate la identitate este implicată în toate pretențiile noastre de cunoaștere obiectivă; el considera de asemenea că această trecere n-ar putea fi justificată niciodată. Kant nu a găsit termenii cu care să-i răspundă lui Hume. Cu toate acestea, în încercarea sa el a apelat la ideile multor filozofi, iar deducția transcendentală a fost resuscitată în epoca noastră cel mai notabil de către Ludwig Wittgenstein (1889–1951). În celebrul argument al „limbajului privat“ din *Philosophical Investigations*, Wittgenstein argumentează că nu poate exista o cunoaștere a

experienței care să nu presupună referința la o lume publică. Eu pot cunoaște propria mea experiență în mod imediat și incorigibil, dar numai pentru că îi aplic concepte al căror înțeles decurge din folosirea lor în limbajul public. Iar limbajul public descrie o realitate observabilă și pentru alte persoane în afară de mine. Caracterul public al limbajului pe care îl folosesc garantează obiectivitatea referinței sale. Argumentul lui Wittgenstein – care multora li s-a părut convingător – are aceeași premisă și aceeași concluzie ca deducția transcendentală. El se bazează totuși pe o teorie a referinței și înțelesului și nu pe o doctrină metafizică a timpului.

Dacă este validă, deducția transcendentală are un rezultat extrem de semnificativ. Ea întemeiază obiectivitatea lumii mele plecînd numai de la propria mea perspectivă asupra ei. Descartes, în demonstrarea existenței lumii exterioare din *Meditații*, a încercat să înlăture perspectiva subiectului prin introducerea ideii de Dumnezeu ca ființă atotștiutoare: lumea este validată ca obiect al conștiinței (eterne) a lui Dumnezeu. Esența metodei „transcendentale" a lui Kant rezidă în egocentricitatea sa. Toate întrebările pe care le pot pune trebuie să le pun din punctul meu de vedere; prin urmare ele trebuie să poarte semnele perspectivei mele care este aceea a „experienței posibile". Răspunsul la aceste întrebări nu poate fi găsit în încercarea de a mă înălța pînă la poziția unei ființe gînditoare care cunoaște fără experiență, ci în interiorul propriei mele experiențe, ca răspuns la cercetarea sceptică. Metoda transcendentală găsește răspunsul

oricărei întrebări filozofice cercetînd presupozițiile perspectivei din care acestea trebuie să fie puse.

Principii

Kant argumentează că fiecare categorie corespunde unui principiu al cărui adevăr este presupus în aplicarea sa. Principiile nu sînt decît „reguli ale folosirii obiective" a categoriilor (C.R.P. 188). Aceste principii sînt adevăruri a priori și prezintă două aspecte. Pe de o parte, ele ne spun cum trebuie să gîndim pentru a putea în genere să gîndim; pe de altă parte, ele ne spun cum trebuie să fie lumea pentru a fi inteligibilă. Prin aceste principii categoriile „prescriu legi a priori fenomenelor, prin urmare naturii" (C.R.P. 157). Adică ele stabilesc adevăruri sintetice a priori referitoare la lumea observației științifice și cotidiene. Ele nu sînt adevăruri a priori despre „lucrurile în sine". Ele nu dau o cunoaștere a unei lumi descrise fără referire la percepția noastră. Cunoașterea sintetică a priori privește numai „obiectele experienței posibile" (C.R.P. 159). În acest domeniu principiile enunță adevăruri obiective și necesare, de vreme ce categoriile „sînt legate a priori și în mod necesar de obiectele experienței, pentru că numai prin intermediul lor poate fi gîndit orice obiect al experienței. Limitarea la „obiecte ale experienței posibile" este vitală pentru filozofia lui Kant, iar el subliniază în mod repetat faptul că „dincolo de cîmpul experienței posibile nu pot exista nicăieri principii sintetice a priori" (C.R.P. 251). Trebuie să avem tot

timpul în vedere faptul că el dorea legitimarea unei cunoașteri a priori, dar în același timp respingerea posibilității unei metafizici absolutiste ca aceea a lui Leibniz.

Am decis să mă ocup în mod special de categoriile de substanță și cauzalitate. Kant asocia aceste două categorii cu o a treia, aceea a comuniunii sau interacțiunii reciproce. Aceste concepte au constituit principala țintă a atacului sceptic al lui Hume. Ele aveau o importanță majoră și în metafizica lui Leibniz, ideea de substanță fiind cea de la care Leibniz a început construcția sistemului său metafizic, iar „principiul rațiunii suficiente“, asociat de Kant cu cauzalitatea (C.R.P. 215), fiind principiul care a guvernat această construcție. Discuția pe care o desfășoară Kant asupra acestor concepte prezintă un interes deosebit. El le situează în miezul problemei obiectivității și prezintă, în analiza pe care le-o face, ceea ce consideră a fi fundamentele metafizice ale științei fizice. El derivă principiile care li se asociază într-o secțiune numită „Analogiile experienței“, acesta fiind locul unde Kant face unele dintre cele mai revoluționare sugestii ale sale referitoare la natura cunoașterii obiective.

Maniera în care Kant împarte orice problemă filozofică în trei sau patru elemente este aproape obsesivă. Există însă un motiv special, atunci cînd vorbește de substanță și cauzalitate, pentru insistența sa asupra faptului că acestora ar trebui să li se asocieze un al treilea concept de bază; anume, dorința lui Kant ca rezultatele sale să corespundă celor trei legi newtoniene ale mișcării. Explicația științifică depinde de

principii de metodă: fiind presupuse în cercetarea științifică, aceste principii nu pot fi justificate prin intermediul ei. Kant credea că astfel de principii ar fi reflectate în legi științifice fundamentale; iar unul dintre țelurile metafizicii este tocmai acela de a oferi temeiuri pentru acceptarea lor.

Știința fizică din vremea lui Kant admitea a priori existența unei înlănțuiri cauzale universale și a interacțiunii reciproce. Ea presupunea că trebuie să explice nu *existența* materiei, ci schimbările prin care trece aceasta. Ea caută o lege a conservării conform căreia în toate schimbările o anumită cantitate fundamentală rămîne neschimbată. Kant credea că tocmai astfel de presupoziții l-au ghidat pe Newton în formularea legilor mișcării. De aceea el încearcă, prin derivarea principiilor sale, să stabilească „valabilitatea legilor universale ale naturii ca legi ale intelectului“ (Pr. 111), argumentînd că toate legile fundamentale ale noii astronomii se sprijină pe principii care sînt valide a priori (Pr. 120).

Încercarea de a susține mecanica newtoniană este combinată cu o critică la adresa scepticismului lui Hume referitor la cauzalitate. Kant încearcă să arate că relațiile cauzale sînt necesare, atît în sensul că este necesar ca obiectele să intre în astfel de relații (nu există nici un eveniment fără o cauză), cît și în sensul că ele însele sînt un tip de conexiune necesară.

„Analogiile“ conțin mult prea multe argumente pentru a putea fi tratate în detaliu aici. Ca și alte pasaje cruciale din Analitică, ele au fost rescrise în mare parte pentru a doua ediție, forma finală a principiilor trecînd prin revizuiri semnificative. Totuși două teze

merită să fie remarcate aici pentru importanța lor deosebită. În primul rînd, Kant argumentează că orice explicație a schimbării cere postularea unei substanțe neschimbătoare și folosește acest argument ca o dovadă a validității „legii conservării" din știință. Argumentul său constituie una dintre cele mai pătrunzătoare analize ale naturii metodei științifice, după Descartes, și un pas înainte în direcția doctrinei moderne a „unității științei". Conform uneia dintre versiunile acestei doctrine, există o singură lege a conservării implicată în explicația oricărei schimbări și deci o singură entitate (de pildă energia) ale cărei legi de transformare guvernează întregul naturii.

În al doilea rînd, în a doua Analogie, Kant apără doctrina metafizică potrivit căreia „raportul dintre cauză și efect este condiția valabilității obiective a judecăților noastre empirice" (C.R.P. 216). Noi putem postula obiectivitatea lumii noastre numai pentru că în cadrul ei găsim conexiuni cauzale. Aceasta este o consecință a legăturii dintre obiectivitate și durată: tocmai pentru că lucrurile durează eu pot distinge aparența lor de realitatea lor. Dar ele pot dura numai dacă există un lanț cauzal care unifică părțile lor temporale. Această masă este așa cum este *pentru că* a fost așa cum a fost. Dependenței obiectivității de cauzalitate îi corespunde o dependență similară a cauzalității de substanță: legile noastre cauzale sînt aplicabile numai pe baza presupunerii că există lucruri care durează. „Această cauzalitate conduce la conceptul de acțiune, aceasta la conceptul de forță și, prin aceasta, la conceptul de substanță" (C.R.P. 217). Pe scurt, noi descoperim cum sînt lucrurile în realitate

găsind cauze pentru felul în care apar ele și găsim cauze numai prin postularea unui domeniu de lucruri care durează.

Astfel, ideea unui obiect independent implică ideea de cauzalitate, iar cauzalitatea, argumentează Kant, este o specie de necesitate. A cunoaște un adevăr despre lume înseamnă, așadar, a avea o cunoaștere a necesităților: a ceea ce trebuie să fie și a ceea ce ar fi putut să fie. Această teză contrazice în mod radical concepţia empiristă conform căreia nu există necesități în natură, precum şi acele teorii moderne care susțin că ideile noastre fundamentale despre actualitate implică operaţii mentale mai simple decît acelea implicate în înțelegerea necesităţii și posibilităţii.

Toate aceste teze remarcabile decurg dintr-o încercare de a da ceea ce s-ar putea numi o descriere „îmbogățită" a obiectivităţii lumii fizice. Orice filozof care ia în serios argumentele lui Kant va avea de înfruntat dificultatea de a „reduce" ideea unei lumi obiective la un simplu rezumat al experienței. Deci va recunoaște neplauzibilitatea nu numai a scepticismului pe care l-a atacat Kant, dar şi a teoriei empiriste a cunoașterii care derivă din acesta.

Concluzie

Principiile sînt adevărate a priori, dar numai în cazul „obiectelor experienței posibile". Empiriștii greșeau atunci cînd respingeau posibilitatea unor astfel de principii a priori, dar aveau dreptate atunci cînd presupuneau că propria noastră perspectivă

asupra lumii este într-o anumită măsură un constituent al cunoașterii noastre. Noi putem cunoaște a priori lumea numai în măsura în care aceasta ne este dată. Orice încercare de a ne ridica deasupra felului în care ne este dată nouă lumea și de a o cunoaște „așa cum este în sine“, independent de orice percepție posibilă, este inutilă. Astfel toate încercările de a justifica principiul rațiunii suficiente al lui Leibniz au fost, printr-o acceptare universală a celor la care ne-am referit, zadarnice. Dar echivalentul „transcendental“ al acestui principiu, argumentează Kant, *este* demonstrabil: principiul rațiunii suficiente devine, așadar, legea cauzalității, lege conform căreia fiecare eveniment din lumea empirică este prins într-o rețea de conexiuni cauzale. Acesta este un adevăr a priori, dar numai despre „lumea aparițiilor“ și deci numai referitor la evenimente în timp. În pofida încrederii ferme a lui Kant în privința rezolvării pe care a dat-o acestei probleme, mulți leibnizieni au considerat că *au reușit* să ofere o dovadă a principiului rațiunii suficiente – Baumgarten, de pildă. Iar unul dintre discipolii lui Baumgarten, Eberhard, a încercat să arate că filozofia critică nu a fost decît o renunțare a sistemului leibnizian, principiul rațiunii suficiente fiind deopotrivă necesar pentru demersul lui Kant, cît și demonstrabil a priori. Aceasta a fost una dintre puținele obiecții la adresa *Criticii* la care Kant s-a simțit obligat să răspundă (în *On a Discovery*, publicată în 1790). Kant demonstrează imposibilitatea de a demonstra principiul „fără referire la intuiția sensibilă“ (K 113) și accentuează neputința rațiunii pure de a trece dincolo de concepte pentru a ajunge la adevăruri

substanțiale despre lume. Principiul rațiunii suficiente poate fi justificat, arată el, numai prin metoda sa „transcendentală“, care leagă obiectele cunoașterii de capacitățile cunoscătorului și demonstrează a priori numai acele legi care determină condițiile experienței.

Încercarea inutilă a leibnizienilor de a întemeia cunoașterea numai pe rațiunea pură este tema Dialecticii. Urmărind schema criticismului kantian vom ajunge să vedem exact ce a înțeles Kant prin „idealism transcendental“ și de ce credea că acesta ar putea să constituie o cale de mijloc între empirism și raționalism.

4
Logica iluziei

Folosit în mod corect, intelectul oferă o cunoaștere autentică, obiectivă, dar în același timp el conține și o tendință către iluzie. În analiza pe care o face „rațiunii pure“, Kant a încercat să diagnosticheze și să critice această tendință, argumentul său înaintînd și de această dată pe două laturi: una subiectivă și una obiectivă. Pe de o parte el descrie o facultate distinctă, rațiunea, în folosirea ei nelegitimă; pe de altă parte, critică toate pretențiile de cunoaștere pe care această facultate ne împinge să le facem. Tema sa de discuție din Dialectică este metafizica raționalistă, în cadrul căreia distinge trei părți: psihologia rațională, care se ocupă cu natura sufletului, cosmologia, care se ocupă cu natura universului și cu condiția noastră în univers, și teologia, care se ocupă cu problema existenței lui Dumnezeu. Kant argumentează apoi că fiecare dintre acestea înaintează conform propriului său tip de argument iluzoriu, nu către adevăr, ci către eroare. Analiza acestor erori se desfășoară după o schemă comună. Fiecare încercare a rațiunii pure de a construi doctrinele metafizice către care se simte împinsă transgresează limitele experienței aplicînd conceptele într-o manieră care este „necondiționată“ de facultatea intuiției. Dar cum judecata se formează

numai prin sinteza conceptului și intuiției, această încercare nu poate să producă cunoaștere. Dimpotrivă, conceptele, separate de „condițiile lor empirice", sînt goale. „Conceptele pure ale intelectului nu pot avea *niciodată* o aplicare *transcendentală* ci *totdeauna* numai o aplicare *empirică*" (C.R.P. 249). În același timp, deoarece conceptele conțin în ele însele această tendință către o aplicare „necondiționată", este o maladie inevitabilă a intelectului aceea ca rațiunea să-i uzurpe funcțiile, iar categoriile să fie transformate din instrumente de cunoaștere în acele instrumente ale iluziei pe care Kant le numește „idei".

În acest moment este nevoie să ne mai întoarcem o dată la idealismul transcendental pentru a înțelege exact care sînt, după Kant, rezultatele Analiticii. În această privință găsim o ambiguitate crucială în doctrina lui Kant, care persistă și în cea de-a doua și în cea de a treia *Critică*.

Aparență și realitate

Kant descrie adesea idealismul transcendental ca doctrina conform căreia noi avem o cunoaștere a priori numai despre „apariții" și nu despre „lucruri așa cum sînt în ele însele" (sau „lucruri în sine"). „Lucrul în sine" a provocat dispute aprinse între continuatorii și discipolii lui Kant. După Moses Mendelssohn, lucrul în sine este o entitate distinctă și nu se confundă cu apariția. Alții, sub influența elevului lui Kant, J.S.Beck, au considerat că expresia „lucru în sine" se referă la un mod de a descrie același

obiect pe care îl cunoaștem și ca apariție. Kant susține această a doua interpretare în multe pasaje din *Critica rațiunii practice*, în corespondența sa cu Beck, precum și într-o scrisoare către unul dintre principalii ei adepți: „Toate obiectele care ne pot fi date pot fi conceptualizate în două feluri: pe de o parte ca fenomene; pe de altă parte ca lucruri în sine" (C 103n). Se pare însă că nici pentru Kant lucrurile nu erau foarte clare în această privință și de aici una dintre ambiguitățile majore ale filozofiei critice.

Kant spune de asemenea că aplicarea categoriilor este posibilă numai în cazul „fenomenelor", nu și al „noumenelor". Fenomenul este un „obiect al experienței posibile", pe cînd noumenul este un lucru care poate fi cunoscut numai prin rațiune și pe care nu-l putem descrie ca obiect al experienței. Este firesc să punem în legătură aceste două distincții și să presupunem că, după Kant, aparițiile sau fenomenele pot fi cunoscute numai prin experiență, iar „lucrurile în sine", fiind simple noumene, nu pot fi cunoscute deloc de vreme ce nimic nu poate fi cunoscut numai prin rațiune. Potrivit lui Kant, de pildă, conceptul de „noumen" poate fi folosit doar negativ, pentru a desemna limitele cunoașterii noastre, și nu pozitiv, pentru a desemna lucruri așa cum sînt în sine. Astfel că „împărțirea obiectelor în *fenomene* și *noumene* și a lumii într-o lume a simțurilor și una a intelectului nu poate fi deci admisă deloc (în sens pozitiv)" (C.R.P. 256). Lucrul în sine nu este o entitate, ci un termen care reprezintă idealul de neatins al unei cunoașteri absolute.

Ambiguitatea descrierii lui Kant este ilustrată de termenul „apariție", care este luat uneori într-un sens tranzitiv, alteori într-unul intranzitiv. Kant vorbește uneori de apariții ca și cum ar fi „apariții" ale unui lucru a cărui realitate ne este ascunsă. Alteori vorbește de acestea ca și cum ar fi entități independente, al căror nume se datorează faptului că noi le observăm și le descoperim natura proprie. În acest al doilea sens, cuvîntul „apariție" corespunde ideii noastre de obiect fizic. Apariția poate fi observată; este situată în spațiu; intră în relații cauzale cu alte apariții și cu ființa care le observă. Este guvernată de legi științifice și este sau poate fi un obiect de descoperire. Poate fi așa cum pare și altfel decît pare. Poate avea atît calități secundare (calități pe care un obiect le are numai în legătură cu o anumită experiență senzorială), cît și calități primare (calități care aparțin alcătuirii sale interioare) (C.R.P. 83). Pe scurt, aparițiile posedă toate caracteristicile obiectelor fizice. Este lipsit de sens să spunem că o apariție este o apariție *a* ceva. Pentru că, după Kant, acest „ceva" care s-ar ascunde în spatele apariției n-ar putea fi decît un „noumen", și despre noumene nu se poate spune nimic semnificativ. În special, este lipsit de sens (sau cel puțin de conținut) să spunem că noumenul determină o apariție sau se află în vreo altă relație cu ea. (Criticii lui Kant – Mendelssohn și G. E. Schulze – au sesizat acest aspect și l-au scos în evidență ca principala slăbiciune a filozofiei transcendentale.) Uneori Kant vorbește într-adevăr ca și cum fiecare obiect ar fi o apariție *a* unui „lucru în sine".

Dar cum această idee este în contradicție cu teoria sa a cunoașterii (care nu-i permite nici să cunoască și nici chiar să gîndească ceea ce intenționează să spună) trebuie să considerăm, deocamdată, că lucrul în sine este o nonentitate. Așa cum vom vedea, există motive contrare care l-au determinat pe Kant să-și contrazică propria teorie. Pentru moment trebuie să lăsăm deoparte aceste motive și doctrinele rivale care iau naștere din ele pentru a putea continua discuția.

Fenomene și noumene

Prima ediție a *Criticii* conține o expunere vastă a teoriei idealismului transcendental. În a doua ediție Kant a renunțat la această expunere, poate pentru că ea încuraja prea mult ambiguitatea de care vorbeam mai sus. A adăugat în schimb secțiunea numită „Respingerea idealismului“ (vezi mai sus, pp. 55–59) care intenționează să aducă o dovadă pozitivă a obiectivității și o dovadă negativă în privința „idealismului empiric“ atribuit lui Berkeley. Idealismul empiric considera că obiectele empirice nu sînt decît percepții, iar lumea științei nu are nici o realitate dincolo de experiența observatorului. Toate obiectele empirice devin entități „ideale“, care nu au nici o realitate în afara concepției noastre despre ele. Spre deosebire de acesta, argumentează Kant, idealismul transcendental este o formă de realism empiric: cu alte cuvinte, obiectele empirice sînt reale.

Afirmația lui Kant că idealismul transcendental implică realismul empiric este dificil de interpretat. El spune, de pildă, că spațiul și timpul au realitate empirică, *dar* și idealitate transcendentală (C.R.P. 72;77-8). Aceasta ar putea însemna că, dacă adoptăm o perspectivă empirică, să zicem, atunci recunoaștem realitatea spațiului și timpului; în schimb, dintr-o perspectivă transcendentală, ele nu sînt „nimic" (*ibid.*). Ideea unei perspective transcendentale este însă, așa cum recunoaște Kant, foarte discutabilă. Nu este o perspectivă accesibilă nouă, și deci nu este ceva despre care putem avea o opinie fermă. Într-o interpretare mai simplă, teoria lui Kant apare în felul următor: obiectele empirice sînt reale, pe cînd obiectele transcendentale sînt ideale. Un obiect transcendental nu este perceptibil și nu aparține lumii spațiului, timpului și cauzalității. Un astfel de obiect este „monada" lui Leibniz și de aceea el trebuie să rămînă întotdeauna doar o idee în mintea care-l concepe, fără o realitate independentă. Dar ce sînt obiectele empirice? Răspunsul care se impune de la sine este „toate obiectele care sînt descoperite sau postulate prin experiență".

Ceea ce am spus mai sus schițează o teorie metafizică ce corespunde exact teoriei cunoașterii a lui Kant. În ultimă instanță, nu contează dacă descriem distincția dintre obiectele empirice și cele transcendentale ca o distincție între ceea ce există și ceea ce nu există, sau ca o distincție între ceea ce poate sau nu să fie cunoscut. Și aceasta deoarece, ca să împrumutăm o remarcă a lui Wittgenstein, „nimicul în-

seamnă același lucru ca un ceva despre care nu putem spune nimic". Se pare deci că distincția corespunde din nou aceleia dintre fenomen și noumen, primul fiind cognoscibil și al doilea incognoscibil, de vreme ce conceptul de noumen poate fi folosit numai negativ, pentru a marca limitele experienței. Toate noumenele sînt obiecte transcendentale, și toate obiectele transcendentale, fiind doar „inteligibile" (i.e. nu pot fi cunoscute prin experiență) sînt noumene. S-ar părea, așadar, că cele trei distincții coincid: fenomen / noumen; obiect empiric / obiect transcendental; apariție / lucru în sine. Într-o discuție lungă despre Leibniz, care formează puntea de legătură între Analitică și Dialectică, Kant spune de fapt același lucru (îndeosebi C.R.P. 276–7). Mulți comentatori nu acceptă această interpretare, dar eu cred că, dacă nu o acceptăm, sîntem siliți să-i atribuim lui Kant mai multe inconsistențe decît poate suporta măiestria lui.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător faptul că ambiguitatea care înconjoară doctrina kantiană a „apariției" se răsfrînge și asupra conceptului de „fenomen". Uneori acest termen este interpretat ca denotînd un obiect perceptibil real care există independent de observator, alteori ca referindu-se la o „reprezentare" mentală (sau, în limbaj modern, la un „obiect intențional"). În cea de-a doua interpretare, fenomenul devine ceva subiectiv (este așa cum pare și pare așa cum este). A stabili existența sa înseamnă a nu oferi nici o garanție a obiectivității. În acest caz n-ar mai exista nici o diferență semnificativă între poziția lui Kant (anume că putem cunoaște fenome-

nele) și idealismul empiric pe care el pretinde că-l respinge. Chiar și Leibniz acordă mai multă obiectivitate „viziunii" noastre decît idealistul empiric de vreme ce el introduce noțiunea de „fenomen bine fundamentat" (vezi mai sus, pp. 29–31), conform căreia stabilitatea aparițiilor este suficientă pentru a garanta distincția dintre a fi și a părea. Concepția lui Leibniz despre „lumea fenomenală" l-a influențat cu siguranță pe Kant, poate mai mult decît a dorit el. Dar el dorea să meargă mai departe în direcția întemeierii obiectivității lumii aparițiilor.

Din cele spuse pînă acum reiese clar că singura interpretare acceptabilă a termenilor „fenomen", „apariție", „obiect empiric" este aceea după care ei se referă la lumea fizică. Mesele, scaunele și alte asemenea lucruri vizibile sînt apariții; tot apariții sînt și acele entități care nu pot fi observate decît prin intermediul efectelor lor, cum ar fi atomii (C.R.P. 387) și stelele îndepărtate (C.R.P. 420). Aceste entități „teoretice" au de asemenea realitatea care decurge din existența în spațiu și timp și din ordinea impusă de categorii. Ele sînt perceptibile în sensul că intră în relații cauzale specifice cu mintea care le cunoaște. Cu alte cuvinte, orice obiect al cercetării științifice este un „fenomen" și toate fenomenele sînt cognoscibile în principiu. Dar nimic altceva nu poate fi cunoscut. „Nouă nu ne este dat real decît percepția și progresul empiric de la ea la alte percepții posibile" (C.R.P. 419). Cît despre ideea de noumen, aceasta „nu este deci conceptul unui obiect, ci o problemă legată inevitabil de limitarea sensibilității noastre" (C.R.P. 276-7).

Necondiționatul

Intenția lui Kant în Dialectică este de arăta că noi nu putem cunoaște „lumea așa cum este“ adică lumea concepută independent de perspectiva cunoscătorului. Noi nu trebuie să aspirăm, așa cum spune Kant, la o cunoaștere „necondiționată“. Dar în același timp avem o tendință inevitabilă către o astfel de cunoaștere. De cîte ori demonstrăm ceva cu ajutorul unui argument, presupunem adevărul premiselor. Premisele descriu „condiția“ sub care concluzia este adevărată. Dar ce putem spune despre adevărul acestei condiții? Acest lucru trebuie să fie la rîndul său demonstrat printr-un argument și adevărul său va fi „condiționat“ și el. Deci rațiunea (sub aspectul ei inferențial) ne conduce în mod inevitabil către căutarea „necondiționatului“, premisa ultimă al cărei adevăr nu mai este derivat dintr-o altă sursă. Această „idee“ a rațiunii este sursa tuturor iluziilor metafizice. Căci întreaga cunoaștere la care putem aspira în mod legitim se supune „condițiilor“ experienței posibile. A aspira la o cunoaștere a necondiționatului înseamnă a aspira la ceva care este dincolo de condițiile care fac posibilă cunoașterea.

Acest efort de transcendere este inevitabil, afirmă Kant. Nu numai că încercăm să transcendem condițiile conținute în posibilitatea experienței, dar căutăm în același timp să cunoaștem lumea „așa cum este“, liberă de condițiile la care ar putea fi supusă prin categorii cum sînt cele de substanță și cauzalitate. Aceste încercări constituie de fapt unul și același lucru; pentru că, așa cum arată Analitica, cele două

seturi de condiții sînt identice. În fiecare caz înaintarea rațiunii către „necondiționat“ reprezintă o căutare a cunoașterii absolute. Rațiunea va tinde întotdeauna să privească lumea, așa cum a făcut Leibniz, dintr-o asemenea perspectivă absolută.

„Rațiunea pură“

Din perspectiva teoriei cunoașterii a lui Kant, rațiunea este cea mai elevată dintre toate facultățile cognitive, ei subsumîndu-i-se tot ceea ce reprezintă cunoaștere de sine. Pe lîngă folosirea ei ca intelect (prin formarea de judecăți), rațiunea mai poate fi folosită legitim în alte două moduri: în domeniul practic și în realizarea de inferențe. Rațiunea practică nu poate fi considerată o ramură a intelectului de vreme ce ea nu intervine în judecăți (ea nu emite pretenții de adevăr și fals). Cu toate acestea folosirea ei este legitimă: eu pot folosi rațiunea pentru a stabili ce să fac, iar acțiunea mea poate fi un rezultat legitim al acestui proces. Inferența, care este practica de a deriva consecințele logice ale unei judecăți, este și ea legitimă. Dar, spre deosebire de intelect, ea nu folosește concepte proprii (pentru că o inferență care, așa cum se întîmplă, „adaugă un concept“ premisei este, pentru acest motiv, nevalidă).

Numai atunci cînd rațiunea *pură* pătrunde în gîndurile noastre „logica iluziei“ începe să ne ademenească. Rațiunea pură se distinge prin faptul că încearcă să emită judecăți proprii folosind nu concepte, ci „idei“ din care au fost înlăturate toate con-

dițiile empirice. Logica iluziei este „dialectică“: ea trebuie să sfîrșească, în mod inevitabil, în eroare și contradicție. Această tendință către eroare nu este întîmplătoare ci intrinsecă. Nu există nici o cale prin care rațiunea ar putea să cunoască lumea prin intermediul „ideilor“ și în același timp să evite erorile care o așteaptă. Aceste erori au fost comise deja de cum am părăsit domeniul cognoscibil al experienței și ne-am angajat într-o călătorie către lumea „necondiționată“ de dincolo. În același timp nu există nici o cale de a evita tendința către această călătorie zadarnică în transcendent. Faptul că noi avem o viziune relativă asupra lumii creează „ideea“ unei lumi care poate fi privită dintr-o perspectivă absolută. Astfel noi năzuim mereu „a găsi pentru cunoștința condiționată a intelectului, necondiționatul prin care se completează unitatea lui“ (C.R.P. 288).

Rațiunea pură și metafizica

Am atras deja atenția asupra felului în care Kant împarte metafizica speculativă în trei părți. În „psihologia transcendentă“ rațiunea produce o doctrină despre suflet; în cosmologia rațională ea încearcă să descrie lumea în „totalitatea ei necondiționată“; în teologie ea creează ideea unei ființe perfecte care domnește asupra unei lumi transcendente. Printr-un artificiu, Kant reconciliază această diviziune cu concepția tradițională după care „metafizica nu are ca obiect propriu al cercetării ei decît trei idei: *Dumnezeu, libertate și nemurire*“ (C.R.P. 306n). Ideea de

libertate este atașată cosmologiei pe temeiul că toate problemele metafizice create de această idee decurg din credința că există ceva – agentul moral – care este atît în lumea naturii cît și în afara ei. Aceasta este una dintre cele mai importante idei ale lui Kant. Am să amîn însă discuția acestui aspect pentru capitolul următor.

Cosmologia

Iluziile cosmologiei sînt numite „antinomii“. „Antinomia“ este eroarea specifică ce ne permite să derivăm atît o propoziție cît și negația ei din aceeași premisă. După Kant, antinomiile nu sînt contradicții în adevăratul sens al cuvîntului, de vreme ce ambele propoziții care le alcătuiesc sînt false, bazîndu-se pe o presupoziție falsă. El numește „*dialectică* o astfel de opoziție, iar pe cea a contradicției [...] *opoziție analitică*“ (C.R.P. 425). Kant oferă tot felul de explicații întortocheate despre modul în care o propoziție și negația ei pot fi ambele false și poate că nu este necesar să ne oprim la aceste elemente complicate de logică. Ideea lui Kant este aceea că în derivarea fiecărei propoziții a antinomiei trebuie făcută aceeași presupoziție falsă. Scopul „criticii“ sale este acela de a smulge din rădăcini această presupoziție falsă și de a arăta că ea se datorează aplicării uneia dintre „ideile“ rațiunii. Presupoziția implicată în cosmologie este aceea că noi putem gîndi lumea în „totalitatea ei necondiționată“. Acest lucru ar fi posibil numai prin transcenderea perspectivei „experien-

ței posibile" și prin încercarea de a vedea natura ca un întreg dintr-o perspectivă exterioară ei. Natura iluzorie a acestei idei reiese din faptul că, din premisa unei astfel de perspective transcendente, decurge o contradicție.

Să presupunem, de pildă, că eu susțin ideea unei lumi a naturii ca întreg, așa cum este ea situată în spațiu și timp. Dacă încerc să aplic ideea în judecată, trebuie să trec dincolo de viziunea mea empirică pentru a sesiza totalitatea obiectelor experienței. Trebuie să încerc să cuprind întreaga natură, independent de perspectiva mea particulară în cadrul ei. Dacă aș putea face acest lucru, aș putea să mă întreb: Este această totalitate limitată sau nelimitată în spațiu și timp? Are sau nu granițe? Descopăr că pot să dovedesc ambele concluzii. Pot dovedi, de pildă, că lumea trebuie să aibă un început, în timp (altfel ar fi trebuit să se fi scurs deja o secvență infinită de evenimente or, argumentează Kant, „o infinitate completă" este o idee absurdă). Dar pot să dovedesc și că lumea nu trebuie să aibă un început în timp (pentru că dacă ar avea un început, atunci ar trebui să existe un temei pentru care lumea a început atunci cînd a început, ceea ce înseamnă a presupune în mod absurd că un anumit timp are o proprietate cauzală sau o capacitate de „a da ființă" independent de evenimentele care se petrec în el).

O contradicție similară poate fi derivată din presupoziția că existența lumii ca întreg poate avea o explicație. Pe baza acestei presupoziții pot să dovedesc că lumea este cauzal dependentă de sine, fiind alcătuită dintr-un lanț infinit de cauze care leagă

fiecare moment de predecesorul său. Ideea existenței unui început al acestei serii – ideea unei „cauze prime“ – este absurdă pentru că duce în mod automat la întrebarea: „Ce a determinat începutul?“, o întrebare care nu poate primi un răspuns coerent. Dar eu pot să dovedesc în aceeași măsură și că lumea este dependentă cauzal, existența ei datorîndu-se unei ființe care-și are „cauza în sine“ sau care este *causa sui*. Pentru că, dacă n-ar fi existat o asemenea ființă, nici una dintre cauzele din natură n-ar putea explica existența efectelor lor. Și în acest caz nici un lucru din natură n-ar putea avea o explicație și ar fi imposibil de explicat de ce există lucrurile.

Astfel de antinomii rezultă din încercarea de a trece dincolo de perspectiva experienței către poziția absolută din care poate fi cuprinsă totalitatea lucrurilor (și deci lumea „așa cum este în sine“). Dacă presupunem că natura este un lucru în sine – i.e. dacă înlăturăm din conceptul naturii referința la orice experiență posibilă prin care ea este observată –, atunci dovezile antinomiilor sînt bine întemeiate. „Conflictul judecăților scoase de aici descoperă că supoziția conține ceva fals și ne conduce astfel la descoperirea adevăratei naturi a lucrurilor ca obiecte ale simțurilor“ (C.R.P. 427). Ideea unei „totalități absolute“ este valabilă numai în cazul „lucrurilor în sine“ (C.R.P. 426), care nu pot fi cunoscute. De pildă, conceptul de cauză, pe care îl putem folosi în domeniul obiectelor empirice pentru a desemna relațiile lor, devine lipsit de conținut atunci cînd este scos din acest domeniu și aplicat lumii ca întreg. În

acest caz este aplicat dincolo de condițiile empirice care îi justifică aplicarea și duce în mod inevitabil la contradicții.

Totuși, afirmă Kant, aceste antinomii nu trebuie înlăturate cu ușurință ca erori la care trebuie să renunțăm o dată ce le-am sesizat. Presupoziția totalității care le generează este atît cauza cît și efectul celor mai importante probleme ale științei. Să presupunem că am acceptat ipoteza „Big-Bang-ului" referitoare la originea universului. Numai o persoană cu vederi înguste ar putea crede că prin aceasta am răspuns la întrebarea privind modul în care a început lumea. Pentru că ne putem întreba: ce a determinat explozia? Orice răspuns va presupune că exista deja ceva. Deci ipoteza nu poate explica originea lucrurilor. Căutarea originii ne duce la o întoarcere fără sfîrșit în trecut. Dar fie că răspunsul la această întrebare este nesatisfăcător – și atunci cum poate explica cosmologia existența lumii? –, fie că ajunge la postularea unei *causa sui* – caz în care am lăsat întrebarea științifică fără răspuns și ne-am refugiat în teologie. Astfel că știința însăși ne împinge către antinomie, forțîndu-ne să depășim limitele naturii. Dar cum pot să cunosc aceste limite dacă nu le pot depăși?

Kant se angajează într-o analiză elaborată a antinomiilor argumentînd că cele două părți corespund întotdeauna raționalismului și respectiv empirismului și cu această ocazie investighează din nou erorile pe care le-au comis reprezentanții acestor două filozofii. Discuția care rezultă de aici este foarte complexă și a determinat la fel de multe comentarii ca oricare alt

pasaj din prima *Critică*. Dorința de sistem l-a determinat pe Kant să combine argumente de proveniențe și calități diferite. Dar în spatele bogăției argumentării se ascunde una dintre cele mai pătrunzătoare analize ale metodei științifice care au ieșit vreodată de sub pana unui filozof. Această analiză a constituit o sursă de inspirație pentru oameni de orientări foarte diferite, ca Hegel și Einstein, și puțini sînt cei care nu au fost tulburați de problemele pe care le scoate la lumină Kant aici. Cum *pot* eu cuprinde lumea în totalitatea ei? Și dacă nu pot, cum mai poate exista o explicație? Cum pot explica existența a ceva dacă nu pot explica existența întregului din care face parte? Dacă sînt legat pentru totdeauna de propria mea viziune, cum pot pătrunde misterul naturii?

Teologia

Am discutat pînă acum prima și cea de-a patra dintre antinomiile lui Kant. Aceasta din urmă ne aduce în fața teologiei și a sugestiei lui Kant că ideea unei *causa sui* este lipsită de conținut și poate fi aplicată în judecată numai pentru a da naștere la contradicții. În capitolul intitulat „Idealul rațiunii“, Kant trece în revistă argumentele tradiționale pentru existența lui Dumnezeu și le clasifică într-o manieră devenită celebră. Există, spune el, numai trei tipuri de argumente pentru existența lui Dumnezeu: „cosmologic“, „ontologic“ și „fizico-teologic“. Primul tip cuprinde toate argumentele care, pornind de la un

fapt contingent despre lume și de la întrebarea „*De ce* este așa?“, postulează existența unei ființe necesare. O versiune a acestuia este argumentul „cauzei prime“ discutat mai sus: un fapt contingent poate fi explicat în cele din urmă numai dacă seria cauzelor începe printr-o *causa sui*. Din a doua categorie fac parte toate argumentele care, pentru a se elibera de orice premisă contingentă (care, deoarece ar putea fi falsă, trebuie să fie supusă îndoielii), încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu pornind de la conceptul de Dumnezeu. În fine, în cea de-a treia categorie intră toate argumentele care pornesc de la ideea de „teleologie“, adică de la premisa existenței unei organizări armonioase în natură, și argumentează apoi prin analogie cu perfecțiunea cauzei acestei organizări armonioase.

Kant spune despre această ultimă dovadă că ea „merită totdeauna să fie amintită cu stimă. Ea este cea mai veche, cea mai clară și cea mai potrivită pentru rațiunea umană comună. Ea animă studiul naturii, căci ea însăși provine din această sursă și capătă mereu noi puteri din ea“ (C.R.P. 494). În cea de-a treia *Critică* el explică mai amănunțit de ce aprecia acest argument. Kant nu a fost un ateu și a fost descumpănit de *Dialogues on Natural Religion* ale lui Hume, care s-au tipărit postum și a căror versiune germană apărea în timp ce *Critica* era pregătită pentru publicare. Astfel că el n-a mai avut timp să discute argumentele lui Hume, ci doar să se întrebe care au fost motivele care l-au determinat pe acesta să ajungă la concepția sa (C.R.P. 565-6). Hume anticipează

critica pe care o face Kant teologiei raționale. Dar el respinge în mod deliberat argumentul fizico-teologic, argumentînd că acesta fie nu dovedește nimic (de vreme ce nu există o analogie efectivă între perfecțiunile naturii și cele ale artei), fie, în cel mai bun caz, dovedește existența unei ființe care nu este mai reușită decît lumea pe care a creat-o. Kant era și el nemulțumit de acest argument. Dar, deși l-a considerat nevalid, a considerat totuși că este o expresie a unui presentiment adevărat și a încercat să-l elucideze într-o manieră complet nouă, din perspectiva celei de-a treia *Critici*.

Luat ca o dovadă intelectuală, argumentul fizico-teologic nu poate fi niciodată mai convingător decît dovada cosmologică de care depinde (C.R.P. 498). Căci el nu poate funcționa decît pe baza presupoziției unei explicații ultime. Această presupoziție nu are însă nici o valoare dacă dovada cosmologică nu este validă. Trebuie să arătăm că putem ieși în afara naturii pentru a postula existența unei ființe necesare, transcendente. Dar ce ne permite nouă să postulăm existența unei asemenea ființe? După Kant, numai argumentul ontologic va răspunde la această întrebare. Dacă ne întrebăm cum poate un lucru să fie propria lui cauză sau cum poate să existe cu necesitate, răspunsul va trebui căutat în conceptul acelui lucru. Existența ființei divine trebuie să fie explicată de conceptul său. Și cum un concept poate explica ceva numai prin relații logice, existența lui Dumnezeu va trebui *să decurgă* din conceptul de Dumnezeu. Deci, în final, cele trei argumente se reduc la unul singur.

În formele sale tradiționale, argumentul ontologic dovedește nu numai existența, ci și perfecțiunea lui Dumnezeu. Nici unul dintre celelalte argumente nu poate să dovedească perfecțiunea absolută a lui Dumnezeu: încă o dată, ele trebuie să se sprijine pe argumentul ontologic pentru a da temeiuri intelectuale sentimentului religios. Argumentul ontologic se desfășoară în felul următor: Dumnezeu este ființa perfectă. Printre perfecțiunile sale se numără bunătatea morală, puterea și libertatea. Dar trebuie să se numere și existența, deoarece conceptul unui lucru existent x este conceptul a ceva mult mai perfect decît x; înlăturînd existența înlăturăm perfecțiunea. Așadar, existența este o perfecțiune. Și deci, din ideea de Dumnezeu ca ființă perfectă decurge că Dumnezeu există.

Critica pe care o face Kant acestui argument este celebră pentru că ea anticipează o teorie a logicii moderne – teoria conform căreia existența nu este un predicat. (Cînd spun că Ion există, este chel și mănîncă stridii, îi atribui lui Ion nu trei proprietăți, ci două.) În discuția asupra contingenței, Leibniz recunoscuse deja că existența este diferită de predicatele obișnuite. Totuși el a acceptat argumentul ontologic și nu a observat consecința logică a filozofiei sale. Spunînd că un x există nu adăugăm nimic la conceptul său: nu spunem decît că acest concept are o instanțiere. Într-adevăr, există deja o eroare (Kant spune chiar o contradicție) implicată în introducerea existenței în conceptul unui lucru (C.R.P. 478). Pentru că nu mai are nici un sens să afirmăm apoi că

lucrul există. O astfel de aserţiune nu face nici un pas înainte de la concept la realitate. Şi deci ea nu afirmă existenţa a nimic. Argumentul ontologic spune că existenţa este o perfecţiune. Dar nu poate fi o perfecţiune de vreme ce nu este o proprietate. Dacă argumentul ar fi valid, consideră Kant, atunci judecata că Dumnezeu există ar exprima un adevăr analitic. Teoria că existenţa nu este un predicat implică însă faptul că toate judecăţile existenţiale sînt sintetice (C.R.P. 479).

Folosirea regulativă a ideilor raţiunii

Încheindu-şi critica la adresa „logicii iluziilor“, Kant continuă argumentînd pe larg şi într-un stil expansiv şi relaxat, specific unui autor care se apropie de sfîrşitul lucrării, că există, la urma urmei, o folosire legitimă a ideilor raţiunii. Astfel de idei, ca aceea a totalităţii necondiţionate sau a creatorului perfect care există cu necesitate, generează iluzii atunci cînd sînt luate cu un rol „constitutiv“: adică atunci cînd sînt considerate descrieri ale realităţii. Ele trebuie considerate însă în mod corect ca „principii regulative“ (C.R.P. 522). Dacă acţionăm ca şi cum aceste idei ar fi adevărate despre realitate, atunci sîntem conduşi la formularea unor ipoteze adevărate. Ideile de ordine şi totalitate, de pildă, ne conduc la căutarea unor legi mai generale şi mai simple, în termenii cărora lumea empirică devine din ce în ce mai inteligibilă. Această folosire „regulativă“ a ideilor este o folosire din interiorul lumii experienţei.

Folosirea constitutivă încearcă să transceandă această lume către domeniul iluzoriu al rațiunii. Contradicțiile nu decurg din ideile însele (care nu sînt contradictorii în sine, ci lipsite de conținut); ele decurg din aplicarea lor greșită.

Astfel „idealul ființei supreme nu este decît un *principiu regulativ* al rațiunii, anume de a considera orice legătură în lume *ca și cînd* ar rezulta dintr-o cauză necesară auto-suficientă“ (C.R.P. 491). Considerat astfel, el este sursa, nu a iluziei, ci a cunoașterii. Și această cunoaștere va rămîne în continuare circumscrisă de condițiile experienței posibile: cu alte cuvinte, ea se conformează categoriilor și nu trece dincolo de teritoriul legitim al acestora către un domeniu transcendent. Ideea „nu arată cum e constituit un obiect, ci cum trebuie *să căutăm*, sub conducerea lui, natura și înlănțuirea obiectelor experienței în genere“ (C.R.P. 521). Astfel rațiunea se întoarce de la speculațiile ei zadarnice la lumea empirică, renunțînd la iluziile metafizicii pentru realitățile științei empirice.

Sufletul

Discuția lui Kant despre suflet și despre conceptul de „eu“ de la care pornește descrierea acestuia este una dintre cele mai subtile părți ale filozofiei sale. Descrierea se constituie pe baza a două argumente complexe: primul apare la începutul Dialecticii, unde Kant atacă doctrinele raționaliste despre suflet; cel de-al doilea apare în cea de-a treia antinomie și în

Critica rațiunii practice, unde Kant vorbește despre natura moralității.

„Paralogismele rațiunii pure“, care se ocupă de doctrinele raționaliste despre suflet, au fost revizuite în mare parte pentru cea de-a doua ediție, poate și datorită faptului că această parte a filozofiei critice face parte din argumentul complex al deducției transcendentale de care Kant a fost întotdeauna nemulțumit. Argumentul lui Kant din Analitică începea prin recunoașterea realității specifice a conștiinței de sine. Eu am conștiința propriilor mele stări mintale și acesta este un act „originar“ sau transcendental al intelectului. Raționaliștii au încercat să deducă din această cunoaștere privilegiată o teorie specifică despre obiectul său. Ei credeau că datorită caracterului nemijlocit al conștiinței de sine eul trebuie să fie un obiect pur al conștiinței. În actul conștiinței de sine eu mă confrunt cu acest „eu“ care este conștient. Pot pune la îndoială toate celelalte lucruri, dar nu și această conștiință de sine. Mai mult, eu sînt conștient cu necesitate de propria mea unitate. În fine, eu sesizez în mod intuitiv continuitatea mea de-a lungul timpului: aceasta nu poate fi derivată din observarea trupului meu sau din vreo altă sursă exterioară. Este deci firesc să trag concluzia că eu mă cunosc pe mine însumi ca pe ceva substanțial, indivizibil, durabil, poate chiar nemuritor, numai pe baza conștiinței de sine. Acesta era, credea Kant, argumentul lui Descartes. Concluzia sa nu este o excentricitate a concepției „carteziene“ despre suflet. Ca toate iluziile rațiunii, ea este una în care sîntem tentați să ne angajăm de

îndată ce începem să reflectăm la datele din fața noastră. Fiecare ființă rațională este tentată să creadă că nemijlocirea specifică și inviolabilitatea conștiinței de sine constituie o garanție a conținutului său. În mijlocul oricărei îndoieli pot totuși să cunosc acest lucru care sînt eu însumi și, mă asigură rațiunea, această cunoaștere intimă a propriei mele naturi întemeiază credința în imaterialitatea sufletului.

Raționamentul este însă greșit, pentru că pleacă de la unitatea pur *formală* a apercepției și ajunge la o unitate substanțială care este afirmată în doctrina despre suflet. „Unitatea conștiinței, care se află la baza categoriilor, este luată drept intuiție a subiectului ca obiect și i se aplică categoria substanței“ (C.R.P. 328). Deși unitatea transcendentală a apercepției mă asigură că există o unitate în conștiința mea prezentă, ea nu-mi spune nimic în plus despre entitatea care o poartă. Ea nu-mi spune că sînt o substanță (adică un obiect care există independent) și nu un „accident“ sau o proprietate. (De pildă, ea nu respinge concepția după care mintea este o proprietate complexă a trupului.) „Nu este posibil să determin, prin această simplă conștiință de sine, modul în care exist, dacă exist ca substanță sau ca accident“ (C.R.P. 326). Dacă nu pot deduce că sînt o substanță, cu atît mai puțin pot deduce că sînt indivizibil, indestructibil sau nemuritor. Unitatea conștiinței nu mă asigură nici măcar de faptul că ar exista ceva în lumea empirică la care se poate aplica termenul de „eu“. Și aceasta pentru că trăsăturile specifice ale conștiinței de sine rezumate în ideea

unei unități transcendentale a apercepției sînt doar trăsături ale unei „viziuni“ particulare asupra lumii. „Eul“ descris prin aceasta nu este o parte a lumii, ci a acestei viziuni asupra ei. „Căci eul nu este un concept, ci doar numele dat obiectului simțului intern, întrucît nu-l putem cunoaște mai departe prin nici un alt predicat“ (Pr. 136). A cerceta trăsăturile specifice ale propriei noastre conștiințe de sine nu înseamnă deci a studia ceva care există *în* lume. Mai degrabă înseamnă a explora o limită a cunoașterii empirice. „Subiectul categoriilor nu poate deci dobîndi un concept despre sine însuși ca despre un obiect al categoriilor, prin aceea că el gîndește aceste categorii“ (C.R.P. 328). Eu nu pot face din „eu“ un obiect al conștiinței așa cum nu pot observa limitele cîmpului meu vizual. „Eu“ este expresia perspectivei mele, dar nu denotă nimic.

Concluzia pe care o trage Kant este următoarea: există o discrepanță între premisa „psihologiei transcendentale“ – unitatea transcendentală a apercepției – și concluzia sa, ideea că sufletul este o substanță. Întrucît prima descrie o viziune asupra lumii, iar cea de-a doua un element al lumii, este imposibil pentru rațiune să treacă în mod valid de la una la cealaltă. Corectă sau nu, concluzia lui Kant a constituit piatra unghiulară pentru multe filozofii ale eului, de la cea a lui Schopenhauer la acelea ale lui Husserl, Heiddeger și Wittgenstein.

Uneori Kant sugerează că „eul“ conștiinței de sine se referă la un obiect transcendental. S-ar părea că, odată dovedit faptul că „eul“ nu face parte din lumea

empirică, Kant ne dă motive să-l punem în legătură cu lumea „lucrului în sine“ care se află dincolo de experiență. Aceasta nu este însă o concluzie legitimă a argumentului său, ci, dimpotrivă, o reiterare mai subtilă a erorii pe care acesta era desemnat s-o deconspire. Totuși este o concluzie pe care Kant era înclinat să o susțină, de vreme ce considera că fără ea moralitatea n-ar fi posibilă. Kant încearcă să construiască o doctrină pozitivă a sufletului nu prin rațiunea pură, ci prin rațiunea practică (C.R.P. 337-8). Pentru a înțelege această doctrină trebuie deci să cercetăm felul în care descrie Kant viața morală a agentului rațional.

5
Imperativul categoric

Critica rațiunii practice a fost precedată de un rezumat sclipitor al concepției morale a lui Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Aceste lucrări tratează despre „rațiunea practică“ : folosind această expresie Kant revigorează în mod conștient vechea distincție dintre cunoașterea teoretică și cea practică. Toate ființele raționale recunosc distincția dintre a cunoaște adevărul și a ști ce trebuie făcut cu el. Judecățile și deciziile pot să se bazeze și unele și celelalte pe rațiune și să fie amendate de aceasta, dar numai primele pot fi adevărate sau false. Deci trebuie să existe o folosire a facultăților noastre raționale care să nu aibă drept scop adevărul, ci altceva. Ce este acest altceva? Aristotel spunea că este fericirea, Kant spune că este datoria. Viziunea morală a lui Kant capătă expresie tocmai în analiza ideii de datorie.

Să presupunem că stabilim obiectivitatea unei judecăți și oferim temeiurile metafizice necesare pentru acele principii științifice care se află la baza procesului descoperirii. Dar mai rămîne totuși o problemă a obiectivității, ridicată de această dată de cunoașterea practică și nu de cea teoretică. Putem oare să știm ce trebuie să facem în mod obiectiv sau trebuie să ne bizuim doar pe înclinațiile noastre

subiective? Aceasta este problema asupra căreia se concentrează Kant, construind cea mai abstractă și metafizică întemeiere care a susținut vreodată intuițiile comune privind moralitatea.

Antinomia libertății

Punctul de plecare al eticii lui Kant este conceptul de libertate. Conform celebrei sale maxime „a trebui înseamnă a putea", este necesar să fie întotdeauna posibil să acționăm corect: ceea ce înseamnă că, pentru a acționa corect, eu trebuie să fiu întotdeauna liber. Agentul moral „judecă deci că poate face ceva, fiindcă e conștient că trebuie (*soll*) s-o facă și recunoaște în sine libertatea care, altfel, fără legea morală, i-ar fi rămas necunoscută" (C.R.Pr. 61-2). Cu alte cuvinte, practica moralității ne impune ideea de libertate. Dar această idee, argumentează Kant, considerată din punct de vedere teoretic, conține o contradicție pe care el o va discuta în cea de-a treia antinomie a primei *Critici.*

Fiecare schimbare care se petrece în ordinea naturii are o cauză: aceasta este o „lege a intelectului, de la care nu este permis sub nici un pretext să ne abatem" (C.R.P. 447). Prin urmare, orice eveniment din natură este prins într-o rețea de legături cauzale necesare. În același timp eu mă consider ca unic autor al acțiunilor mele, producîndu-le în mod spontan și nu sub influența unei constrîngeri exterioare. Dacă acțiunea mea este o parte a naturii, aceasta pare să contrazică viziunea după care fiecare eveniment din natură este legat de necesitatea cauzală. Dacă nu este

o parte a naturii, atunci rămîne în afara domeniului legăturii cauzale și voința mea nu va produce nici un efect în lumea naturală.

Aici există o contradicție numai dacă eu *sînt* cu adevărat liber. Kant se mulțumește uneori să spună doar că eu trebuie *să mă consider* liber. Faptul că agentul este autorul a ceea ce face este o presupoziție a tuturor acțiunilor care au loc în lume (prin urmare și a deciziilor raționale). În plus, sugerează Kant, nu pot să renunț la această idee fără să pierd sensul existenței mele ca agent. Aceeași perspectivă a rațiunii care vede lumea ca fiind prinsă în relații cauzale necesare afirmă și existența libertății în cadrul ei. Uneori Kant merge mai departe și argumentează „primatul" rațiunii practice (C.R.Pr. 149), în sensul că orice exercițiu de gîndire este o exercitare a libertății, astfel încît, dacă rațiunea practică ar fi imposibilă, noi n-am putea gîndi în mod coerent. În acest caz certitudinea libertății mele este la fel de mare ca orice altă certitudine pe care o pot avea. (Acest argument apare, într-o formă retorică, în scrierile lui Sartre, a cărui doctrină existențialistă asupra vieții morale îi datorează mult lui Kant.) Dacă lucrurile stau într-adevăr așa, atunci antinomia libertății devine una radicală: rațiunea practică ne obligă să acceptăm că sîntem liberi iar intelectul să negăm acest lucru.

Kant a simțit că trebuie să existe o soluție a acestei antinomii de vreme ce, în sfera practicului, folosirea rațiunii este legitimă. Rațiunea practică este într-adevăr aceea care îmi spune ce sînt. Progresul iluzoriu al rațiunii *pure* către autocontradicție nu trebuie să ocolească rațiunea *practică,* prin care antinomia

trebuie să fie rezolvată. Rațiunea pură lasă un „loc liber“ în descrierea pe care o dă lumii, acolo unde ar trebui să intervină agentul moral. „Acest gol îl umple acum rațiunea pură practică printr-o lege determinată a cauzalității într-o lume inteligibilă [...], anume legea morală“ (C.R.Pr. 80). Această nouă „lege a cauzalității“ este numită „libertate transcendentală“ și definește condiția agentului moral. Legea cauzei și efectului operează numai în domeniul naturii (domeniul empiric). Libertatea însă nu aparține naturii, ci acelui domeniu „inteligibil“ sau transcendental la care categoriile, precum cea de cauzalitate, nu se aplică. Eu exist în lumea naturii ca un „fenomen“ printre multe altele. Dar eu exist și ca „lucru în sine“, liber de orice cauzalitate, prin legile rațiunii practice. Totuși eu nu sînt *două* lucruri în același timp, ci o singură entitate, dar concepută sub două aspecte diferite. Astfel „nu există nici cea mai mică contradicție în a spune că un *lucru ca fenomen* se supune anumitor legi, față de care însă, ca *lucru în sine*, este independent.“ Mai mult, agentul moral trebuie întotdeauna „să se reprezinte și să se conceapă pe sine însuși în acest îndoit mod“ (Î.M.M. 226). Libertatea deci este o idee transcendentă, fără aplicare în lumea empirică. Ca ființe libere, noi sîntem în același timp o parte a naturii și membri ai unei lumi transcendente.

Eul transcendental

Doctrina libertății transcendentale este în același timp problematică și atrăgătoare. Este atrăgătoare

pentru că promite accesul la transcendență; este problematică datorită dovezii pe care Kant a adus-o în prima *Critică*, și anume că un astfel de acces este imposibil. Conform propriului său argument, despre lumea transcendenței nu se poate spune nimic cu sens și nu se poate ști nimic. Kant recunoaște această dificultate și admite că „pretenția [...] de a se considera pe sine ca subiect al libertății drept noumen, iar în același timp, în raport cu natura, drept fenomen" este „paradoxală" (C.R.Pr. 38). El merge atît de departe încît spune că, deși noi nu înțelegem libertatea morală, „concepem totuși inconceptibilitatea lui (a imperativului moral, *n.t.*), iar aceasta este tot ceea ce se poate cere pe bună dreptate unei filozofii care năzuiește în principii să înainteze pînă la limitele [ultime ale] rațiunii omenești" (Î.M.M. 273).

Putem să încercăm totuși o explicație a doctrinei lui Kant dacă punem în legătură „libertatea transcendentală" care se află în spatele rațiunii practice cu „unitatea transcendentală a apercepției" care se află la baza cunoașterii noastre a naturii. Perspectiva noastră asupra lumii are două aspecte distincte; nici unitatea conștiinței, și nici libertatea transcendentală nu pot fi deduse din cunoașterea lumii empirice. Dar și una, și cealaltă sînt garantate a priori ca precondiții ale cunoașterii noastre. Prima este punctul de plecare pentru întreaga noastră cunoaștere a adevărurilor, cea de-a doua este punctul de plecare în luarea tuturor deciziilor. Ele sînt transcendentale, nu în sensul pozitiv că implică o cunoaștere a unui obiect transcendental, ci în sens negativ, marcînd limita a ceea ce

poate fi cunoscut. Libertatea, ca o perspectivă *asupra* lumii empirice, nu poate fi în același timp o parte a acesteia. Cunoașterea propriei noastre libertăți este prin urmare o parte a „apercepției“ care definește viziunea noastră asupra lumii. (Temeiuri pentru această interpretare pot fi găsite în prima *Critică*, îndeosebi C.R.P. 457-8.)

Rațiunea pură încearcă să cunoască lumea transcendentă prin concepte. Cu alte cuvinte, ea încearcă să formuleze o concepție pozitivă despre noumene. Această încercare este sortită eșecului. Rațiunea practică, însă, nu caută descoperirea adevărurilor, nu impune concepte asupra obiectelor sale. Deci ea nu ne va conduce niciodată la eroarea de a elabora o concepție pozitivă despre eul transcendental. Noi cunoaștem acest eu numai pe cale practică, prin exercițiul libertății. Deși nu putem traduce această cunoaștere în judecăți despre natura noastră, o putem totuși traduce în altceva. Acest altceva este dat de legile rațiunii practice, care sînt principii sintetice a priori ale acțiunii. Așa cum există legi a priori ale naturii care pot fi derivate din unitatea conștiinței, există și legi a priori ale rațiunii care pot fi derivate din perspectiva libertății transcendentale. Acestea nu vor fi legi despre adevărat și fals: ele nu vor juca nici un rol în descriere, predicție și explicație. Ele nu vor fi legi practice referitoare la ceea ce trebuie să facem. Agentul liber se va supune acestora atunci cînd recurge la rațiunea practică, pentru că acceptarea lor este o presupoziție a libertății fără de care rațiunea practică este imposibilă.

Kant oscilează totuși între doctrina eului transcendental ca un fel de perspectivă și doctrina după care acesta este un lucru noumenal distinct. El încearcă chiar să resusciteze prin rațiunea practică toate acele concluzii teoretice referitoare la Dumnezeu, suflet și nemurire, care au fost respinse ca iluzii ale rațiunii pure. Deocamdată nu am să-l urmez pe Kant în aceste regiuni misterioase. Cititorul nu trebuie să uite însă că doar am amînat problema metafizică profundă pe care o creează doctrina etică a lui Kant.

Problema rațiunii practice

Ideea de libertate a lui Kant devine și mai clară atunci cînd este privită în contextul problemei pe care ea urma să o rezolve. Ființele raționale există nu numai ca centri de cunoaștere conștienți de sine, ci și ca agenți. Rațiunea nu este separată de activitatea lor ca agenți, ci este o parte constitutivă a acesteia; ceea ce înseamnă că pentru o ființă rațională nu există numai acțiunea, ci și *întrebarea* asupra acțiunii (întrebarea: „Ce trebuie să fac?“), și această întrebare cere un răspuns rațional. Raționalitatea mea se exprimă prin faptul că unele dintre acțiunile mele sînt intenționale (ele decurg, pentru a folosi termenul lui Kant, din „voința“ mea). În legătură cu toate aceste acțiuni se poate pune întrebarea: „De ce să fac asta?“ Această întrebare nu caută o cauză sau o explicație, ci un temei. Să presupunem că cineva mă întreabă de ce lovesc un bătrîn pe stradă. Răspunsul: „Pentru că impulsurile electrice ale creierului meu au determinat

contracții musculare, și acest lucru a făcut ca mîna mea să intre în contact cu capul lui" ar fi absurd și impertinent, deși ca explicație cauzală ar fi corect. Răspunsul „Pentru că m-a deranjat" poate fi nepotrivit în sensul că nu oferă un motiv suficient, dar, desigur, nu este absurd. Motivele sînt desemnate în primul rînd să justifice acțiunea, și nu să o explice. Ele se referă la temeiurile unei acțiuni, premisele din care un agent poate conchide ce trebuie să facă.

Temeiurile practice privesc fie scopurile, fie mijloacele. Dacă am în vedere un scop atunci pot alege mijloacele pentru a-l atinge. Toți filozofii sînt de acord că astfel de demersuri există; dar mulți dintre ei nu consideră că avem de-a face cu o folosire „practică" specială a facultăților raționale. Este folosită doar rațiunea teoretică. Kant însuși este de acord cu această idee, argumentînd că „regulile generale ale îndemînării" (cum să găsim mijloacele pentru atingerea unui scop) sînt doar principii teoretice (C.R.Pr. 56). Filozofii sceptici merg chiar mai departe și argumentează, o dată cu Hume, că nu există o altă folosire a rațiunii în probleme practice. Toate raționamentele se referă la mijloace. Rațiunea nu poate nici genera, și nici justifica scopurile activităților noastre, de vreme ce, cum spune Hume, „rațiunea este și trebuie să fie slujitoarea sentimentelor". Scopurile noastre decurg tocmai din aceste „sentimente", pentru că numai sentimentul este motivul ultim al acțiunii. Rațiunea ne poate convinge să acționăm numai atunci cînd sîntem deja motivați să ne supunem ei. Dacă lucrurile stau într-adevăr așa, susține Kant, atunci nu poate exista o cunoaștere practică obiectivă. Pentru că nu

există nici o modalitate în care rațiunea să răspundă la întrebarea „Ce trebuie să facem?“

Kant a afirmat totuși că rațiunea practică este posibilă. El a susținut credința simțului comun că rațiunea poate constrînge și justifica nu numai alegerea mijloacelor, ci și alegerea scopurilor de care depinde. În acest caz rațiunea practică s-ar putea exercita în mod obiectiv. Ar fi o exercitare obiectivă pentru că s-ar baza numai pe rațiune, recomandînd scopuri pentru orice ființă rațională, fără să țină seama de sentimentele, interesele sau dorințele sale. Pentru ca acest lucru să fie posibil, rațiunea trebuie nu numai să justifice, ci și să motiveze acțiunile noastre, așa cum argumenta Hume. Dacă rațiunea nu mă și *îndeamnă* să acționez, atunci ea nu va juca nici un rol în procesul luării deciziilor. Deci nu va fi practică. Totuși, dacă rațiunea generează numai judecăți despre lume și inferențe din acestea, este greu de spus cum *poate* ea oferi motive de a acționa. Faptul că o judecată sau alta este adevărată sau falsă mă poate determina să acționez într-o mulțime de feluri în funcție de scopurile mele. Dacă aceste scopuri decurg din „sentimente“, atunci rațiunea nu joacă nici un rol în determinarea lor. Singurul mod în care rațiunea poate deveni practică este deci acela de a emite nu judecăți, ci imperative. Un imperativ nu descrie lumea; el se adresează unui agent, și dacă acesta îl acceptă atunci imperativul îi va determina acțiunile. Prin urmare, dacă există imperative care apar numai din exercițiul rațiunii, atunci rațiunea este aceea care ne împinge să acționăm. „Într-o lege practică, rațiunea determină nemijlocit voința“ (C.R.Pr. 55).

Autonomia voinței

Filozofia morală a lui Kant ia naștere prin articularea ideii libertății transcendentale cu cea a imperativului rațiunii. El consideră că alegerea scopurilor trebuie să plece întotdeauna de la presupoziția acelui tip de libertate transcendentală care era posibilă conform propriei lui metafizici. Libertatea este puterea de a voi un scop al acțiunii pentru mine însumi. Orice derivare a scopurilor mele dintr-o altă sursă, exterioară, este echivalentă cu propria mea supunere față de acea sursă. Și orice proces natural care îmi guvernează acțiunile îmi va conferi lipsa de libertate a propriei sale cauze. Eu devin astfel doar unealta pasivă prin care acționează forțele naturale. Dacă în acest caz acțiunea mea nu mai poate fi numită liberă, acest lucru se datorează faptului că, într-un fel, ea nu mai este cu adevărat *a mea*.

O acțiune al cărei autor sînt eu însumi îmi poate fi atribuită *numai* mie; în acest sens ea este în mod real a mea. Cu privire la o astfel de acțiune eu sînt liber. Sînt liber ori de cîte ori *eu* sînt cel care acționează și nu sînt liber ori de cîte ori un alt agent acționează prin intermediul meu. Acest aspect ridică întrebarea: „Ce sînt *eu*?" Răspunsul care se impune este: „Un eu transcendental", de vreme ce numai printr-un astfel de răspuns poate fi explicată libertatea mea față de cauzalitatea naturii. Kant adaugă însă la acest răspuns o teorie a voinței. O acțiune mă are pe mine drept autor oricînd m-aș hotărî să acționez, numai pe baza evaluării *ei*. Eu nu îmi consult dorințele, interesele sau alte „condiții empirice",

pentru că prin asta m-aş supune pe mine însumi cauzalităţii naturii. Eu nu fac decît să reflectez asupra acţiunii şi să o aleg pentru ea însăşi, ca scop în sine. Aceasta este paradigma acţiunii libere: o acţiune care se întemeiază numai pe raţiune. O astfel de acţiune nu poate fi atribuită, crede Kant, nici unei forţe „naturale“, nici unui lanţ cauzal „empiric“. Ea apare în mod spontan din procesul raţional care constituie propria mea voinţă.

Libertatea este deci abilitatea de a fi guvernat de raţiune. Imperativele raţiunii, discutate în ultima secţiune, sînt „legi ale libertăţii“: principii prin care raţiunea determină acţiunea. Astfel că, pe lîngă „cauzalitatea naturii“, există şi o „cauzalitate a libertăţii“, libertatea nefiind altceva decît supunerea faţă de aceasta din urmă, sfidînd-o poate pe prima. Această abilitate de a fi motivat numai de raţiune este numită de Kant autonomia voinţei, care contrastează cu „heteronomia“ agentului a cărui voinţă este supusă cauzelor exterioare. După Kant, cauzele exterioare sînt cele care aparţin „cauzalităţii naturii“ – adică orice cauză care nu-şi are temeiul numai în raţiune. O acţiune care se naşte din dorinţă, emoţie sau interes este deci heteronomă.

În continuare Kant dezvoltă o teorie a *agentului* autonom. Acesta este un agent capabil să stăpînească tentaţiile tuturor imboldurilor heteronome, cum ar fi dorinţa şi interesul personal, care ar intra în conflict cu raţiunea. O astfel de fiinţă se postulează pe sine ca o „fiinţă transcendentală“ pentru că sfidează cauzalitatea naturii şi îşi întemeiază întotdeauna acţiunile pe „cauzalitatea libertăţii“. Numai o fiinţă autonomă

poate avea scopuri pure ale acțiunii (spre deosebire de simple obiecte ale dorinței) și numai o astfel de ființă merită respectul nostru ca o întruchipare a alegerii raționale. Autonomia voinței, argumentează în continuare Kant, „este unicul principiu al tuturor legilor morale și al datoriilor care le sînt conforme; din contră, orice *heteronomie* a liberului arbitru nu numai că nu întemeiază nici o obligație, ci mai curînd este opusă principiului obligației și moralității voinței" (P 169; C.R.Pr. 65). Datorită faptului că autonomia se manifestă numai în supunerea față de rațiune și pentru că rațiunea trebuie să îndrume acțiunile numai prin imperative, autonomia este descrisă ca „proprietate a voinței de a-și fi sie însăși lege" (Î.M.M. 255).

Dificultăți metafizice

Trebuie să ne întoarcem acum la problema metafizică a libertății transcendentale. Aici apar în principal două dificultăți, care corespund celor două dificultăți pe care Kant le-a descoperit în metafizica raționalistă a lui Leibniz. În primul rînd, cum se individuează eul transcendental? Ce face ca *acesta* să fiu *eu*? Dacă trăsătura esențială este rațiunea și calitatea de agent care decurge din ea, atunci, de vreme ce legile rațiunii sînt universale, cum mă deosebesc eu de oricare altă ființă care se supune acestora? Dacă trăsătura esențială este „perspectiva" mea asupra lumii, cum mai poate evita Kant concepția leibniziană asupra eului ca monadă, care se definește prin

propria sa viziune, dar există în afara lumii pe care o „reprezintă" prin această viziune fără să poată intra într-o relație reală cu altceva în afară de sine?

În al doilea rînd (sau mai degrabă în continuarea primei dificultăți), care este natura legăturii eului cu lumea empirică? În particular, cum este legat eul de propria acțiune, care este fie un eveniment în lumea empirică, fie complet ineficientă? Eu trebuie să exist, așa cum recunoaște Kant, atît ca „eu empiric" în domeniul naturii, cît și ca eu transcendental în afara acesteia. Dar cum categoria cauzalității se aplică numai la natură, eul transcendental rămîne pentru totdeauna ineficient. Și în acest caz, de ce este libertatea lui atît de prețioasă? Kant se bazează pe concepția că relația de cauzalitate denotă o relație în timp (înainte și după), pe cînd cea dintre rațiune și ce decurge din ea nu este temporală (C.R.Pr. 125-6). Discuția întortocheată a acestei probleme din prima *Critică* (C.R.P. 448-451) nu reușește să clarifice cum poate un temei oferit eului transcendental să motiveze (și astfel să explice) un eveniment din lumea empirică.

Atitudinea preferată a lui Kant față de aceste dificultăți este rezumată în afirmația că ideea despre noi înșine ca membri ai unui domeniu pur „inteligibil" la care categoriile nu se aplică „rămîne mereu o Idee utilizabilă și permisă în vederea stabilirii unei credințe raționale, deși orice cunoaștere sfîrșește la granițele acestei lumi" (Î.M.M. 271). În același timp Kant a continuat să privească paradoxul libertății umane ca inevitabil: noi nu-l vom putea rezolva niciodată prin rațiunea teoretică, iar rațiunea practică ne

asigură doar că el *are* o soluţie. Trebuie să recunoaştem că „am extins cunoaşterea noastră dincolo de limitele lumii sensibile, pretenţie pe care totuşi *Critica raţiunii pure* o declară ca nevalabilă în orice speculaţie" (C.R.Pr. 82). Deci putem avea încredere în verdictul raţiunii practice. Desigur, putem întotdeauna să ridicăm din nou întrebarea libertăţii care devine astfel: „Cum este posibilă raţiunea practică?" Noi ştim că *este* posibilă pentru că fără ea perspectiva noastră asupra lumii s-ar risipi. Dar „*cum raţiunea pură poate fi practică*, este ceva pe care orice raţiune omenească este cu totul incapabilă să-l explice" (Î.M.M. 270).

Kant poate construi, cu o logică convingătoare, un întreg sistem al moralităţii simţului comun pornind de la premisa libertăţii transcendentale. Şi cum paradoxul libertăţii rămîne nerezolvat la sfîrşitul acestei întreprinderi, sugestia lui Kant că noi nu vom fi niciodată capabili să-l înţelegem ar putea să nu fie complet greşită.

Imperative ipotetice şi categorice

Există o împărţire în cadrul raţiunii practice între imperative ipotetice şi categorice. Primele încep de obicei cu un „dacă..." ca în: „Dacă vrei să rămîi, fii cuviincios!" Aici scopul este ipotetic şi imperativul enunţă mijloacele pentru atingerea acestuia. Validitatea unor astfel de imperative poate fi stabilită în conformitate cu „principiul suprem" că „oricine doreşte scopul, doreşte şi mijloacele". Acest principiu,

argumentează Kant, este analitic (adevărul său derivă numai din concepte). Dar, deși imperativele ipotetice pot fi valide, ele nu pot fi niciodată obiective pentru că sînt întotdeauna *condiționale*. Ele oferă o motivație numai persoanei care urmărește scopul menționat în antecedent (în exemplul de mai sus, persoana care dorește să rămînă) și nu are nici un efect asupra unei persoane ale cărei dorințe intră în conflict cu scopul respectiv. Acest lucru se aplică și în cazul „sfaturilor de prudență“ care ne spun ce să facem pentru a fi fericiți. Căci conceptul de fericire nu este decît o etichetă pentru dorințele unei ființe raționale; imperativele ipotetice care ne pun în legătură cu fericirea noastră se aplică în mod universal numai pentru că ele nu specifică nimic determinat. Fericirea unui om poate fi nefericirea altuia, și imperativul acceptat de unul poate să nu se impună în cazul celuilalt. Se pare astfel că toate imperativele ipotetice sînt subiective, condiționate de dorințele individului și nici unul dintre ele nu corespunde unei adevărate „porunci a rațiunii“.

Imperativele categorice nu conțin de regulă un „dacă“. Ele îți spun ce să faci în mod *necondiționat*. Ele pot fi totuși sprijinite de temeiuri. Dacă spun: „Închide ușa!“, porunca mea va fi arbitrară în cazul în care nu voi putea răspunde la întrebarea: „De ce?“ Dacă răspunsul pe care-l ofer te mulțumește, atunci imperativul te obligă. Dacă însă răspunsul se referă la ceva care este independent de interesele tale, atunci imperativul încetează să mai fie categoric, ca în: „Dacă nu vrei să fii pedepsit, închide ușa.“ Numai dacă răspunsul reprezintă acțiunea *în sine* ca un scop avem de-a face cu un imperativ categoric non-arbitrar. Semnul

distinctiv al unui astfel de imperativ este prezența lui „trebuie“: „Trebuie să închizi ușa“. Adevăratul imperativ al rațiunii rezidă în categoricul „trebuie“.

Kant face legătura între această distincție familiară dintre imperativele categorice și imperativele ipotetice și cea dintre alegerea mijloacelor și alegerea scopurilor. Problema rațiunii practice devine astfel următoarea: „Cum sînt posibile imperativele categorice?“ Mai mult, argumentează Kant, moralitatea poate fi exprimată numai prin imperative categorice. „Dacă datoria este un concept care urmează să conțină semnificație și reală legislație pentru acțiunile noastre, ea nu poate fi exprimată decît în imperative categorice, iar nicidecum în imperative ipotetice“ (Î.M.M. 234). Supunerea față de un imperativ ipotetic înseamnă întotdeauna supunere față de condiția conținută în antecedentul său. Ea implică deci întotdeauna heteronomia voinței. În schimb, supunerea față de un imperativ categoric, pentru că pleacă numai din rațiune, trebuie să fie întotdeauna autonomă. Astfel, Kant mai stabilește o conexiune, anume aceea între distincția dintre cele două tipuri de imperative și distincția dintre autonomie și heteronomie și prin aceasta asociază problema imperativelor categorice cu cea a libertății transcendentale: „imperative categorice sînt posibile prin faptul că Ideea de libertate mă face membru al unei lumi inteligibile“ (Î.M.M. 262).

Dar pentru a fi posibile, imperativele categorice au și ele nevoie de un principiu suprem care va arăta cum pot fi ele descoperite de rațiune. Deci rațiunea practică se confruntă cu o problemă la fel de generală

ca aceea a rațiunii teoretice și care cere același tip de răspuns. Trebuie să arătăm cum este posibilă cunoașterea sintetică a priori *practică*. Principiul suprem al imperativelor ipotetice este, așa cum am văzut, analitic. Deci imperativele ipotetice nu impun nici o cerință reală asupra agentului, ci doar pun în legătură scopurile sale cu mijloacele necesare pentru a le atinge. Imperativele categorice emit însă cerințe reale și necondiționate: ele sînt în acest sens sintetice. Mai mult, de vreme ce se întemeiază numai pe rațiune, ele trebuie să fie a priori. Forma imperativului categoric face ca autoritatea acestuia să nu poată veni dintr-o altă sursă – de pildă, din dorință, nevoie, interes sau orice altă „condiție empirică" a agentului. Îndeosebi, nu există nici o modalitate de a deduce imperativul categoric din „constituția particulară a naturii omenești" (Î.M.M. 234). Astfel, Kant respinge toate sistemele uzuale de etică din vremea sa, argumentînd că acestea nu pot să explice ce susține obiectivitatea judecății morale, „necesitatea necondițională" care se atașează legii morale. Această necesitate este explicată numai de o teorie cu un fundament a priori. Deci orice referință la condițiile empirice – chiar la cele mai accentuate trăsături ale naturii umane – trebuie să fie exclusă din fundamentele moralității (Î.M.M. 235).

Imperativul categoric

Principiul suprem al imperativelor categorice este numit imperativul categoric pe baza presupunerii că există sau trebuie să existe numai un singur astfel de

principiu – poate și pentru a evita posibilitatea unor datorii contradictorii (L 20). De fapt principiul este enunțat în cinci variante, dintre care două implică concepții noi. Este firesc deci să considerăm imperativul categoric ca o lege compusă a rațiunii, cu trei părți distincte. Legea este derivată, în prima și cea mai celebră formulare, în felul următor.

Pentru a găsi un imperativ care se impune numai pe baza rațiunii, trebuie să înlăturăm toate deosebirile care există între agenții raționali, în funcție de interesele, dorințele și ambițiile lor și toate „condițiile empirice" care circumscriu acțiunile acestora. Doar atunci ne vom întemeia legea numai pe rațiunea practică, deoarece ne vom fi înlăturat orice alt temei. Prin acest proces de abstragere ajung la „punctul de vedere al unui membru al lumii inteligibile" (Î.M.M. 263). Aceasta este o perspectivă în afara experienței mele, care ar putea deci să fie adoptată de orice ființă rațională, oricare ar fi circumstanțele acesteia. Legea pe care o formulez astfel va fi un imperativ care se aplică în mod universal tuturor ființelor raționale. Atunci cînd va trebui să decid asupra acțiunii mele ca scop, voi fi constrîns de rațiune „să acționez doar conform acelei maxime pe care în același timp o pot postula ca lege universală" (parafrazarea mea la Î.M.M. 246). (Termenul „maximă" înseamnă atît „principiu", cît și „motiv": un imperativ categoric întotdeauna comandă și întotdeauna postulează o lege.) Într-un sens, principiul este „formal": adică el nu comandă nimic specific. În același timp el este sintetic pentru că legiferează în privința tuturor scopurilor posibile ale acțiunii, permițîndu-le pe unele

și interzicîndu-le pe altele. De pildă, interzice nerespectarea promisiunilor pentru că a dori nerespectarea universală a promisiunilor înseamnă a dori abolirea promisiunii, deci a dori pierderea avantajului care se obține o dată cu nerespectarea promisiunilor și astfel a dori abolirea motivului meu. Prin confruntarea unor astfel de scopuri interzise cu legea morală supremă se arată că ele implică agentul într-o contradicție.

Kant consideră că această primă formulare a imperativului categoric este fundamentul filozofic al celebrei reguli de aur, anume că nu trebuie să facem altora ceea ce nu am dori să ni se facă nouă. Imperativul categoric este a priori pentru că se bazează pe ceea ce se poate impune de la sine numai rațiunii. Aceasta explică dreptul său la o formă „universală" și la acea necesitate pe care o include categoricul „trebuie".

Imperativul categoric găsește scopurile acțiunii pornind numai de la calitatea de agent rațional. Agentul rațional trebuie să-și dea propriile sale scopuri. Ființa autonomă este atît agentul, cît și depozitarul tuturor valorilor și există, așa cum spune Kant (Î.M.M. 247), „ca scop în sine". Pentru a putea avea valori trebuie să respectăm existența și strădaniile ființelor raționale. În acest fel autonomia își prescrie propriile sale limite. Constrîngerea asupra libertății noastre se manifestă prin aceea că trebuie să respectăm libertatea tuturor: cum ar putea altfel libertatea noastră să fie decretată prin legi *universale*? Urmează că noi nu trebuie să ne folosim niciodată de o altă persoană fără să ținem seama de autonomia sa; nu trebuie să tratăm niciodată o altă persoană ca un

mijloc. Aceasta ne aduce la a doua formulare majoră a imperativului categoric, ca legea după care eu trebuie „să acționez astfel încît să tratez umanitatea, în persoana mea sau a altuia, întotdeauna ca un scop și niciodată ca un mijloc“ (parafrazarea mea la Î.M.M. 238). „Umanitatea“ se referă aici la toate ființele raționale, iar distincția dintre ființele care pot și cele care nu pot fi privite ca simple mijloace este aceea la care ne referim atunci cînd deosebim *lucrurile* de *persoane*. Această distincție constituie fundamentul conceptului de „drept“. Cînd cineva întreabă dacă un animal, un copil sau un obiect neînsuflețit are drepturi, el întreabă dacă i se aplică imperativul categoric în această a doua formă, mai severă.

Noi nu putem deci să tratăm agenții raționali doar ca mijloace prin care acționează forțele exterioare: a face astfel înseamnă a nega autonomia, singura care merită respectul nostru. Abstractizînd legea morală, eu respect întotdeauna suveranitatea rațiunii. Astfel că, în timp ce forma legii mele este universală (primul imperativ), conținutul său trebuie să derive din aplicarea sa la ființele raționale ca scopuri în sine (al doilea imperativ). Deci eu trebuie să consider întotdeauna legea morală ca o parte a unei legislații universale, care se impune tuturor ființelor raționale în mod egal. Prin aceasta sînt condus la ideea „voinței oricărei ființe raționale ca voință universal legislatoare“ (Î.M.M. 240). Această concepție duce la rîndul său la o alta, aceea a unui „imperiu al scopurilor“, în care legislația universală căreia i ne supunem de bunăvoie cu toții în acțiunile noastre a devenit o lege

a naturii. Astfel că „fiecare ființă rațională trebuie să acționeze ca și cum ar fi prin maximele sale, în fiecare caz, un membru legislator al împărăției universale a scopurilor“ (parafrazarea mea la Î.M.M. 242-3). Acest al treilea imperativ sugerează că orice speculație referitoare la scopuri este în același timp o postulare a unei lumi ideale în care lucrurile sînt așa cum trebuie să fie și trebuie să fie așa cum sînt. În această împărăție nimic nu intră în conflict cu rațiunea, iar ființa rațională se supune și în același timp își dă propria lege.

Intuiții morale

Kant credea că diferitele formulări ale imperativului categoric pot fi derivate numai prin reflecția asupra ideii de autonomie și că acest lucru este suficient pentru ca ele să se impună oricărei ființe raționale. El mai credea că aceste formulări susțin gîndirea morală obișnuită, așa cum principiile sintetice a priori ale intelectului susțin cunoașterea științifică comună. Meritul deosebit al sistemului moral al lui Kant este acela că impune ordine asupra unei viziuni intuitive a moralității. Această viziune nu este proprietatea unui singur om, ci (așa cum credea Kant și mulți alții) a tuturora. Kant a fost influențat în mare măsură de al treilea Lord Shaftesbury (1671–1713) și de continuatorii săi – așa numiții „moraliști englezi“ –, care au susținut că anumite principii morale fundamentale nu constituie o chestiune de alegere individuală, ci dacă sînt reduse la adevărata lor bază

în sufletul uman, ele sînt universal acceptabile, cîștigînd acordul tacit al tuturor ființelor raționale. Kant a acceptat această viziune, dar a încercat să o elibereze de „mama noastră vitregă“, natura (Î.M.M. 200). De aceea era foarte important pentru el ca teoria sa să genereze axiomele unei moralități intuitive. „Dar cu Ideea de libertate este legat inseparabil conceptul de *autonomie*, iar cu acesta principiul general al moralității“ (Î.M.M. 261). Merită menționate în acest sens unele dintre intuițiile comune pe care le explică teoria lui Kant.

(i) *Conținutul moralității.* Moralitatea comună impune respectul de sine și respectul față de ceilalți; ea nu admite excepții în favoarea unei singure persoane; ea consideră toți oamenii egali în fața legii morale. Acestea sînt consecințe imediate ale imperativului categoric. Mai mult, în cea de-a doua formulare, imperativul categoric susține legi absolut specifice și universal acceptate. El interzice crima, violul, hoția, frauda, necinstea și toate formele de constrîngere arbitrară. El impune datoria universală de a respecta drepturile și interesele celorlalți și cerința rațională de a elimina dintr-o judecată imparțială orice implicare personală. Astfel, el rezumă toate intuițiile fundamentale referitoare la justiție împreună cu un cod moral specific și intuitiv acceptabil.

(ii) *Forța moralității.* În concepția lui Kant mobilul moralității este complet diferit de acela al interesului sau al dorinței. El ne îndrumă în mod absolut și necesar, îi simțim puterea chiar și atunci cînd îl desfidem cel mai mult. Nu este un considerent care poate

fi contrabalansat cu altele, ci un dictat constrîngător care poate fi ignorat, dar niciodată respins. Această idee este în acord cu intuiția comună, crede Kant. Dacă unui om i se spune că își poate satisface cele mai mari dorințe cu condiția ca după aceea să fie spînzurat, el va refuza cu siguranță oferta. Dar dacă i se spune că trebuie să-și trădeze prietenul, să depună mărturie falsă, să ucidă un nevinovat sau altfel va fi spînzurat, atunci interesul de a-și salva viața nu trebuie să intervină în nici un fel în determinarea a ceea ce trebuie să facă. El poate să se supună amenințării; dar numai cu conștiința faptului că greșește; și legea morală însăși, spre deosebire de mobilul dorinței, îl împinge spre distrugere.

(iii) *Voința bună.* În judecata morală a acțiunii noi atribuim consecințele agentului care le determină. Spre deosebire de consecințele intenționale sau cele datorate neglijenței, cele imprevizibile sau neintenționate nu sînt condamnate niciodată. Judecata morală privește nu efectele unei acțiuni, ci intenția bună sau rea pe care o manifestă. Deci, după celebrele cuvinte ale lui Kant, „din tot ceea ce este posibil de conceput în această lume, ba în genere și în afara ei, nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nici o restricție decît numai o *voință bună*“ (Î.M.M. 205). Teoria lui Kant se potrivește exact cu această intuiție comună. Orice virtute rezidă în autonomie, orice viciu în absența acesteia și întreaga moralitate este cuprinsă în imperativele care îndrumă voința.

(iv) *Agentul moral.* La baza moralității intuitive se află o concepție despre agentul moral. Acesta are

motivații diferite și este alcătuit altfel decît agenții naturii. Acțiunile sale nu au numai cauze, ci și temeiuri. El ia decizii pentru viitor și astfel distinge intențiile sale de dorințele sale. El nu permite dorințelor sale să-l stăpînească întotdeauna, ci uneori le rezistă și le supune. În toate el este atît activ, cît și pasiv și stă ca un legislator între propriile sale emoții. Agentul moral este nu numai un obiect de afecțiune și dragoste (pe care le putem extinde la întreaga natură), ci și de stimă, pentru că în el se manifestă legea morală. În toate aceste distincții intuitive – între motiv și cauză, intenție și dorință, acțiune și pasiune, stimă și afecțiune – găsim aspecte ale distincției fundamentale care stă la baza lor, aceea între persoană și lucru. Numai o persoană are drepturi, datorii și obligații; numai o persoană are motive atunci cînd acționează și nu doar cauze; numai o persoană merită considerația noastră. Această distincție și toate celelalte în care ea se reflectă își găsesc explicația în filozofia imperativului categoric. Tot aici se află explicat și motivul pentru care „respectul pentru persoane" face parte din orice cod moral.

(v) *Rolul legii.* O persoană poate acționa așa cum ar acționa un om bun, dar aceasta nu înseamnă nimic dacă motivul său este interesul personal. Noi distingem acțiunea *conform* datoriei de acțiunea *din* datorie și o lăudăm pe cea de-a doua. „Primul mod de a acționa (legalitatea) este posibil și atunci cînd numai înclinațiile ar fi fost principiile determinante ale voinței, dar cel de-al doilea (moralitatea), valoarea morală, trebuie să fie situat exclusiv în aceea că

acțiunea are loc din datorie" (C.R.Pr. 111). Aceasta este o consecință clară și intuitiv acceptabilă a teoriei lui Kant. La fel este și judecata mai teoretică potrivit căreia „conceptul fundamental al gîndirii morale nu este bunătatea, ci obligația" (C.R.Pr. 95).

(vi) *Rațiunea și pasiunile.* În toate eforturile morale noi recunoaștem că poate exista un conflict între datorie și dorință. Apare astfel, la orice ființă rațională, ideea de conștiință ca un mobil independent, capabil să legifereze în privința dorințelor și deci să le aprobe sau să le interzică. Kant deosebește „voința bună" a agentului moral de „voința sfîntă" care acționează întotdeauna fără să întîmpine nici o rezistență din partea dorinței. „Voința sfîntă" nu are nevoie de imperative (C.R.Pr. 64) pentru că ea înclină automat în direcția datoriei, pe cîtă vreme agentul obișnuit are întotdeauna nevoie de principii, căci el este înclinat să li se împotrivească. Acest conflict între rațiune și pasiuni este o intuiție foarte răspîndită. Kant o ia însă oarecum la extremele ei contra-intuitive. El crede că mobilul bunăvoinței, atît de dragă moralității empiriste, este o simplă înclinație și deci neutru din punct de vedere moral. „Este foarte frumos să faci oamenilor bine din iubire și din bunăvoință compătimitoare sau să fii drept din dragoste pentru ordine, dar aceasta nu este încă maxima morală autentică" (C.R.Pr. 112). Kant pare să aprecieze mai mult mizantropia care face binele împotriva oricărei înclinații decît manifestările bunăvoinței prietenești. Valoarea agentului moral rezidă în abilitatea de *a rezista* înclinațiilor. Atunci cînd un om

care își dorește moartea, de pildă, continuă să trăiască din datorie față de conservarea propriei ființe, numai atunci și pentru întîia oară instinctul de conservare încetează să mai fie un instinct și devine un semn al valorii morale.

Moralitatea și eul

Aceste intuiții ne conduc deja, consideră Kant, către doctrina libertății transcendentale. Dacă această doctrină este un nonsens, la fel va fi întreaga noastră gîndire morală și practică. Dacă examinăm în mod sistematic aceste intuiții, observăm că ele deosebesc agentul moral de dorințele sale, și natura autonomă liberă și guvernată de rațiune a persoanei de natura neliberă, pasivă (sau, cum spune Kant, „patologică") a animalului. Desigur, trebuie să înfruntăm apoi paradoxul libertății, pentru că ne gîndim pe noi înșine atît ca ființe empirice, supuse legilor cauzalității, cît și ca ființe transcendentale, supuse doar imperativelor rațiunii.

Trebuie să ne reamintim din nou caracterul metodologic al „obiectului transcendental". Această expresie desemnează nu un obiect al cunoașterii, ci o limită a cunoașterii, definită din perspectiva rațiunii practice. Eu sînt constrîns de rațiune să văd lumea ca un „cîmp de acțiune" și deci să postulez libertatea voinței mele. Numai pe baza acestui postulat pot să iau decizii. Pornind de la această perspectivă a rațiunii practice ajung în mod inexorabil la imperativele categorice care îmi constrîng acțiunea. Într-o primă

interpretare, doctrina despre eu și calitatea sa de agent nu este o doctrină despre cum *sînt* lucrurile în lumea transcendentă, ci despre cum *apar* ele în lumea empirică. „Conceptul de lume inteligibilă nu este deci decît o poziție pe care rațiunea se vede constrînsă s-o ia în afara fenomenelor, *pentru a se concepe pe ea însăși ca practică*“ (Î.M.M. 267). Agentul rațional necesită deci o perspectivă specială asupra lumii: el vede acțiunile sale sub aspectul libertății și deși ceea ce vede este același lucru cu ceea ce vede atunci cînd studiază lumea din punct de vedere științific, cunoașterea lui practică nu poate fi exprimată în termeni științifici. El nu caută cauze, ci motive, nu mecanisme, ci scopuri raționale, nu legi descriptive, ci imperative. Astfel Kant răspunde afirmativ la întrebarea pusă în prima *Critică*: „Dacă totuși, chiar și în privința aceluiași efect care este determinat după natură, poate avea loc și libertatea“ (C.R.P. 433). Dar răspunsul, referindu-se la o perspectivă transcendentală, este astfel încît noi nu putem înțelege decît că este de neînțeles (Î.M.M. 270).

Obiectivitatea moralei

Dacă libertatea mea și legile care o îndrumă sînt constituite de o viziune particulară asupra lucrurilor, cum pot să consider comandamentele moralității ca fiind valide în mod obiectiv? Numai rațiunea, susține Kant, este aceea care mă constrînge să accept imperativul categoric: deci acesta are „necesitate obiectivă“. Nu are importanță că această constrîngere vine

dintr-o perspectivă particulară. Pentru că același lucru este valabil și în cazul constrîngerii de a accepta legile a priori ale științei. Dacă rațiunea este atît un imbold la acțiune, cît și, prin natura sa, un îndemn către anumite precepte, ce altceva mai poate fi cerut pe calea obiectivității? Atunci cînd cineva întreabă: „De ce ar trebui să mă comport moral?", el caută un motiv . Un răspuns care se referă numai la interesele sale îl obligă numai „condițional". Dar perspectiva rațiunii practice este capabilă să depășească toate „condițiile", și acest aspect face parte din natura ei „transcendentală". Ea produce imperative care leagă necondiționat. Și astfel ea răspunde la întrebarea: „De ce să mă comport moral?" pentru toți agenții raționali, indiferent de dorințele acestora. Forța răspunsului rațiunii se impune atît celui ale cărui dorințe sînt rele, cît și celui care are dorințe bune.

Astfel conceput, țelul de a dovedi obiectivitatea moralității este mai puțin măreț decît acela de a dovedi obiectivitatea științei, în pofida prejudecății populare că lucrurile s-ar petrece invers. Pentru că facultatea intelectului cere două „deducții", una pentru a arăta ce trebuie să credem, cealaltă pentru a arăta ce este adevărat. Rațiunea practică nu emite pretenții de adevăr și, prin urmare, nu are nevoie de a doua deducție, deducția „obiectivă". Este suficient că rațiunea ne constrînge să gîndim conform imperativului categoric. Nu se mai cere dovedit nimic în legătură cu o lume independentă. Dacă uneori vorbim de adevăr moral și realitate morală, aceasta nu este decît o altă modalitate de a ne referi la constrîngerile pe care rațiunea le impune conduitei noastre.

Viața morală

Natura morală a ființei raționale rezidă în abilitatea acesteia de a-și impregna toate judecățile, motivele și sentimentele cu cerințele universale ale rațiunii practice. Chiar în conflictele noastre cele mai intime, rațiunea se ridică în taină deasupra circumstanțelor imediate și ne reamintește de legea morală. Filozofii care au subliniat importanța moralității pentru sentimentele noastre – ca Shaftesbury, Hutcheson și Hume – nu au greșit decît în privința felului în care au înțeles conceptul de sentiment. Viața morală nu exclude furia, remușcarea, revolta, mîndria, stima și respectul. Toate acestea sînt sentimente pentru că nu sînt supuse voinței. „*Respectul* este un *tribut* pe care nu-l putem refuza meritului, fie că vrem, fie că nu; dacă putem eventual să-l împiedicăm de a se exterioriza, nu putem împiedica totuși să-l resimțim interior“ (C.R.Pr. 107). Dar în centrul tuturor acestor sentimente se află respectul pentru legea morală și o detașare de condițiile imediate. Prin aceasta prezența lor în viața morală a ființelor raționale este justificată. Discuția lui Kant despre mîndrie și respectul de sine (L 120-7) este remarcabilă. Accentuînd asupra elementului rațiunii întipărit în sentimentul uman, el poate să respingă acuzația că „sentimentul moral“ nu joacă nici un rol în motivarea omului rațional (L 139). Dar orice teorie care acordă atenție sentimentului moral trebuie să accentueze imperativul care se află la baza sa.

Procesul de abstractizare ne conduce, credea Kant, într-o direcție metafizică. Viața morală impune o

sesizare a realității transcendente; ne simțim împinși către credința în Dumnezeu, în nemurire și în existența unei ordini divine în natură. Aceste „postulate ale rațiunii practice“ sînt un produs la fel de inevitabil al gîndirii morale ca și imperativele care ne îndrumă. Rațiunea pură face tot posibilul să dovedească existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului. În schimb, „posibilitatea lor [a acestor doctrine] în această privință practică poate și trebuie să fie *admisă*, fără totuși a le cunoaște și scruta teoretic“ (C.R.Pr. 36). Această concesie misterioasă făcută teologiei este greu de acceptat. Intenția lui Kant devine mai clară în lumina celei de-a treia *Critici* pe care trebuie să o examinăm în continuare.

6
Frumusețe și teleologie

Nu porunca lui Dumnezeu ne obligă la moralitate, ci moralitatea este aceea care indică posibilitatea unei „porunci divine". Kant previne împotriva tentației de „a părăsi în mod exaltat sau chiar nelegiuit firul călăuzitor al unei rațiuni legislatoare din punct de vedere moral pentru buna purtare în viață, spre a-l lega nemijlocit de Ideea unei ființe supreme" (C.R.P. 610). Scrierile lui Kant despre religie constituie una dintre primele încercări de a demistifica în mod sistematic teologia. El critică toate formele de antropomorfism și prezintă, în *Religia în limitele rațiunii* (1793), o „regulă hermeneutică" a „interpretării morale". Orice scriere sau doctrină religioasă care intră în conflict cu rațiunea trebuie să fie interpretată alegoric, pentru a scoate la lumină intuițiile morale care cîștigă mai degrabă expresivitate, decît validitate prin exprimarea lor religioasă. Încercarea de a face inteligibilă ideea de Dumnezeu prin imagini și astfel de a-l subsuma pe Dumnezeu categoriilor lumii empirice este autocontradictorie. Dacă Dumnezeu este o ființă transcendentă, atunci din perspectiva noastră nu se poate spune nimic despre el decît că transcende această perspectivă. Dacă nu este o ființă transcendentă, atunci nu merită respectul nostru mai mult

decît oricare altă lucrare a naturii. În prima interpretare, noi îl putem respecta numai pentru că respectăm legea morală care indică existența sa. În a doua interpretare, îl putem respecta numai ca pe un supus al legii morale care îi guvernează activitatea.

Religia demitologizată a lui Kant nu era ceva nou pentru contemporanii săi. Ea se deosebea totuși prin aceea că făcea din imaginile religiei tradiționale obiecte ale venerației moralității. Adorația datorată lui Dumnezeu devine reverență și devoțiune față de legea morală. Credința religioasă care transcende credința obișnuită devine certitudinea rațiunii practice care depășește intelectul. Obiectul stimei nu este Ființa Supremă, ci atributul suprem al raționalității. Lumea morală este descrisă ca „imperiul grației" (C.R.P. 608), comunitatea ființelor raționale ca un „*corpus mysticum*" în lumea naturii (C.R.P. 604), iar împărăția lui Dumnezeu către care aspiră muritorii este transformată în împărăția scopurilor pe care aceștia le fac reale prin propria legiferare. Nu este deloc surprinzător ceea ce scrie într-una din scrisorile lui Jachmann: „Mulți evangheliști au mers mai departe [de prelegerile lui Kant despre teologie] propovăduind evanghelia Împărăției Rațiunii."

Cu toate acestea, Kant a acceptat pretențiile tradiționale ale teologiei și chiar a încercat să le resusciteze în doctrina obscură a „postulatelor rațiunii practice". Mai mult, el a crezut că unul dintre argumentele tradiționale pentru existența lui Dumnezeu, argumentul teleologic, conține un element crucial pentru înțelegerea naturii creației. În cea de-a treia

Critică, la sfîrșitul unei descrieri a experienței estetice, el încearcă să dezvăluie înțelesul acesteia.

A treia *Critică*

Critica facultății de judecare este o lucrare dezorganizată și repetitivă, Kant reușind prea puțin să impună asupra temei oarecum confuze a acesteia structura filozofiei transcendentale. Un contemporan care a audiat prelegerile de estetică ale lui Kant spunea că „principalele idei ale *Criticii facultății de judecare* sînt prezentate antrenant, simplu și clar“. Kant avea șaptezeci și unu de ani cînd a început să scrie lucrarea și este evident că ușurința sa în privința scrisului și argumentării începuse să-l părăsească. Cu toate acestea, cea de-a treia *Critică* este una dintre cele mai importante lucrări de estetică scrise în timpurile moderne; se poate spune, fără exagerare, că dacă n-ar fi fost această lucrare, estetica n-ar fi existat în forma ei modernă. Kant folosește aici cele mai slabe argumente pentru a prezenta unele dintre concluziile sale cele mai originale.

În *Critica facultății de judecare* el a simțit nevoia de a analiza unele întrebări rămase fără răspuns în primele două *Critici*. Mai mult chiar, a dorit să ofere esteticii propria ei „facultate“, corespunzătoare intelectului și rațiunii practice. Facultatea de judecare „mediază“ între celelalte două. Ea ne permite să vedem lumea empirică în conformitate cu scopurile rațiunii practice și rațiunea practică adaptîndu-se

cunoașterii lumii empirice. Kant credea că „judecata" are atît un aspect subiectiv, cît și unul obiectiv, și va împărți *Critica* în mod corespunzător. Prima parte, care se referă la experiența subiectivă a „finalității", este dedicată judecății estetice. Cea de-a doua, care se referă la „finalitatea" obiectivă a naturii, este dedicată manifestării naturale a teleologiei. Am să mă concentrez asupra primei părți, care este suficientă ea însăși pentru a aduce sistemul critic la concluziile sale.

Secolul al XVIII-lea a asistat la nașterea esteticii moderne. Shaftesbury și discipolii săi au făcut observații pătrunzătoare asupra experienței frumosului; Burke a avansat celebra distincție între frumos și sublim; Batteux în Franța și Lessing și Winckelmann în Germania au încercat să ofere principii universale pentru clasificarea și judecarea operelor de artă. Leibnizienii și-au adus și ei contribuția, termenul modern de „estetică" datorîndu-i-se mentorului lui Kant, A.G. Baumgarten. Cu toatea acestea, nici un filozof, cu excepția lui Platon, nu mai atribuise experienței estetice un rol central în filozofie așa cum avea să facă Kant. Și nici unul dintre predecesorii lui Kant nu a înțeles, așa cum a înțeles el, că metafizica și etica ar rămîne incomplete fără o teorie a esteticului. Numai o ființă rațională poate avea experiența frumosului; fără aceasta raționalitatea este neîmplinită. Numai în experiența estetică a naturii, arată Kant, sesizăm legătura facultăților noastre cu lumea și astfel înțelegem atît propriile noastre limite, cît și posibilitatea de a le transcende. Experiența estetică ne sugerează că perspectiva noastră este, la urma

urmei, doar *a noastră*, și că nu sîntem creatorii naturii așa cum nu sîntem creatorii perspectivei din care observăm și acționăm asupra ei. Pentru moment ne situăm în afara acestei perspective, nu atît cît să avem o cunoaștere a unei lumi transcendente, cît să percepem armonia care există între facultățile noastre și obiectele în legătură cu care ele sînt folosite. În același timp noi sesizăm ordinea divină care face posibilă această armonie.

Problema frumosului

Estetica lui Kant pornește de la o problemă fundamentală, pe care el a formulat-o în mai multe feluri, dîndu-i uneori structura unei „antinomii". Conform „antinomiei gustului", judecata estetică pare să se afle în conflict cu ea însăși: ea nu poate să fie estetică (o expresie a unei experiențe subiective) și în același timp o judecată (pretinzînd acord universal). Și totuși oamenii, numai în virtutea raționalității lor, sînt dispuși să emită astfel de judecăți. Pe de o parte, un anumit obiect le produce o senzație de plăcere, o plăcere imediată, care nu se bazează pe o conceptualizare a obiectului sau pe o cercetare a cauzei, scopului sau alcătuirii acestuia. Pe de altă parte ei își exprimă plăcerea sub forma unei judecăți, vorbind „despre frumusețe ca și cum ar fi o proprietate a obiectului" (C.F.J. 53), reprezentînd astfel plăcerea pe care o resimt ca fiind valabilă în mod obiectiv. Cum este însă posibil acest lucru? Plăcerea este nemijlocită, nu

se bazează pe reflecție sau analiză; deci pe ce se întemeiază această pretenție la un acord universal?

Oricum am aborda problema frumosului ne lovim de acest paradox. Atitudinile, sentimentele și judecățile noastre sînt numite estetice tocmai pentru motivul că au o legătură directă cu experiența. Prin urmare nimeni nu poate să judece asupra frumuseții unui obiect pe care nu l-a văzut sau auzit niciodată. Judecățile științifice, ca și principiile practice, pot fi acceptate „la mîna a doua". Eu pot accepta argumentul autorității atunci cînd este vorba de adevărurile fizicii sau de utilitatea transportului pe calea ferată. Dar nu pot face același lucru cînd este vorba de meritele lui Leonardo sau de frumusețea muzicii lui Mozart dacă n-am văzut nici o lucrare de-a primului și n-am ascultat nimic din opera celui de-al doilea. De aici ar decurge faptul că nu există reguli sau principii pentru judecata estetică. „Printr-un principiu al gustului s-ar putea înțelege un principiu căruia să i se subsumeze conceptul unui obiect și de aici să se deducă faptul că el este frumos. Însă acest lucru este pur și simplu imposibil. Căci eu trebuie să simt nemijlocit plăcerea produsă de reprezentarea obiectului, de prezența ei neputîndu-mă convinge nici un argument" (C.F.J. 124). Numai experiența este aceea care face posibilă întotdeauna o judecată estetică, și nu gîndirea conceptuală, astfel că orice factor care alterează experiența unui obiect alterează și semnificația sa estetică (de aceea poezia nu poate fi tradusă fără a pierde ceva din frumusețea originală). Așa cum spune Kant, judecata estetică este „liberă de con-

cepte“, frumosul însuși nefiind un concept. Ajungem astfel la prima propoziție a antinomiei gustului: „Judecata de gust nu se întemeiază pe concepte; căci în caz contrar gusturile s-ar putea discuta (adevărul judecăților s-ar decide prin argumente)“ (C.F.J. 173).

O astfel de concluzie este, totuși, incompatibilă cu faptul că judecata estetică este o formă de *judecată.* Atunci cînd descriu un obiect ca fiind frumos nu vreau să spun numai că el *mă* încîntă: eu vorbesc despre obiect, nu despre mine însumi, și dacă mi s-ar cere aș încerca să găsesc temeiuri pentru aprecierea obiectului ca fiind frumos. Eu nu *explic* propriul meu sentiment, ci dau *temeiuri* pentru el, referindu-mă la trăsături ale obiectului său. Iar orice căutare de temeiuri are caracterul universal al raționalității. Ceea ce spun eu de fapt este că ceilalți semeni ai mei, în măsura în care sînt ființe raționale, trebuie să simtă aceeași încîntare pe care o simt și eu. Aceasta trimite la a doua propoziție a antinomiei lui Kant: „Judecata de gust se întemeiază pe concepte; căci altfel ea nu ar putea fi, indiferent de varietatea ei, nici măcar obiect de dispută (a pretinde acordul necesar al celorlalți cu această judecată)“ (C.F.J. 173).

Principiile sintetice a priori ale gustului

Kant spune că judecata asupra frumosului nu se întemeiază pe concepte, ci pe un sentiment de plăcere; în același timp această plăcere este postulată ca universal valabilă și chiar „necesară“. Judecata

estetică presupune un „trebuie“: ceilalţi trebuie să simtă ca mine, iar dacă nu se întîmplă aşa, ori eu mă înşel, ori ei. Acesta este motivul pentru care căutăm întemeieri pentru judecăţile noastre. Termenii „universalitate“ şi „necesitate“ ne trimit la proprietăţile definitorii ale a priori-ului. Este evident că postulatul după care ceilalţi trebuie să simtă ca mine nu este derivat din experienţă: dimpotrivă, este o presupoziţie a plăcerii estetice. Şi nu este nici analitic. Prin urmare trebuie să fie sintetic a priori.

Argumentul este foarte alunecos. „Necesitatea“ judecăţii de gust este foarte diferită de necesitatea legilor a priori ale intelectului, şi nici universalitatea ei nu apare sub forma unui principiu clar. Kant recunoaşte uneori acest lucru şi consideră că *plăcerea* estetică mai degrabă decît judecata estetică este universal valabilă şi deci a priori (C.F.J. 126). Cu toate acestea el era convins că estetica ridică exact aceeaşi problemă ca întreaga filozofie. „Astfel, această problemă a criticii facultăţii de judecare ţine de problema generală a filozofiei transcendentale: cum sînt posibile judecăţile sintetice a priori?“(C.F.J. 127).

Kant oferă drept răspuns o „deducţie transcendentală“. Pasajul respectiv este foarte scurt, are numai cincisprezece rînduri. Justificarea pe care o aduce el acestui aspect este destul de slabă: „Această deducţie este atît de uşoară, deoarece ea nu trebuie să justifice realitatea obiectivă a unui concept“ (C.F.J. 128). În realitate, Kant argumentează separat pentru o componentă a priori a judecăţii de gust şi pentru legitimitatea postulării ei „universale“.

Obiectivitate și contemplare

Ca întotdeauna, Kant este preocupat de obiectivitate. Judecata estetică pretinde valabilitate. Cum poate fi susținută această pretenție? Obiectivitatea judecăților teoretice necesita o dovadă că lumea este așa cum o reprezintă intelectul. În cazul rațiunii practice nu era nevoie de o astfel de dovadă. Era suficient să se arate că rațiunea constrînge fiecare agent către un set de principii fundamentale. În judecata estetică cerința este încă și mai mică. Nu ni se mai cere stabilirea unor principii care vor impune acordul fiecărei ființe raționale. Este suficient să se arate cum este posibil să gîndim valabilitatea universală. Judecata estetică doar „pretinde acordul fiecăruia" (C.F.J. 77). Nu există reguli valabile ale gustului, ci noi trebuie să *gîndim* plăcerea noastră ca și cum valabilitatea ei se datorează obiectului ei.

Kant distinge plăcerile senzoriale de cele contemplative. Plăcerea pe care o provoacă frumosul, deși este „nemijlocită" (nu decurge din gîndirea conceptuală), implică totuși o contemplare reflectivă asupra obiectului ei. Judecata de gust pură „asociază nemijlocit plăcerea sau neplăcerea [...] cu simpla contemplare a obiectului" (C.F.J. 82). Plăcerea estetică trebuie deosebită deci de plăcerile pur senzoriale pe care ni le procură satisfacerea foamei sau a setei. Ea poate fi obținută numai prin acele simțuri care permit și contemplarea (adică prin văz și auz).

În acest act de contemplare obiectul este privit ca un lucru particular, așa cum este de fapt, și nu ca o

instanțiere a unui lucru universal (sau a unui concept). În judecata estetică obiectul individual este izolat și apreciat numai „pentru el însuși". Contemplarea nu se oprește însă la acest act de izolare. Ea se angajează într-un proces de abstractizare analog procesului prin care rațiunea practică ajunge la imperativul categoric. Judecata estetică face abstracție de orice „interes" al observatorului. Acesta nu privește obiectul ca pe un mijloc de atingere a scopurilor sale, ci ca pe un scop în sine (chiar dacă nu unul moral). Dorințele, țelurile și ambițiile observatorului sînt suspendate în actul contemplării, obiectul fiind apreciat „fără nici un interes" (C.F.J. 51-52). În timpul acestui act de abstractizare atenția este concentrată asupra obiectului ca reprezentare „singulară" (C.F.J. 56). Prin urmare, spre deosebire de abstractizarea care generează imperativul categoric, în cazul judecății de gust abstractizarea nu conduce la o regulă universală. Și totuși universalitatea judecății de gust se bazează pe acest proces de abstractizare. Tocmai acest lucru îmi permite, „să fiu arbitru în chestiuni de gust" (C.F.J. 46). Făcînd abstracție de toate interesele și dorințele mele, am înlăturat din judecata mea orice referință la „condițiile empirice" care mă deosebesc de ceilalți și am raportat experiența pe care am avut-o exclusiv la rațiune, așa cum raportez scopurile acțiunilor mele atunci cînd acționez ca un agent moral. „Deoarece satisfacția nu se bazează pe vreo înclinație a subiectului (nici pe vreun alt interes asupra căruia el a reflectat) [...] el nu poate găsi nici o condiție particulară ca temei al satisfacției de care subiectul acesteia

să depindă în mod exclusiv“ (C.F.J. 52). În acest caz, subiectul judecății estetice se simte constrîns și de asemenea îndreptățit să legifereze plăcerea sa pentru toate ființele raționale.

Imaginație și libertate

Ce aspect al raționalității este implicat în contemplarea estetică? În „deducția subiectivă“ din prima *Critică* (vezi mai sus p. 47), Kant a argumentat că imaginația are un rol central în „sinteza“ conceptului și a intuiției. Imaginația transformă intuiția în datum; noi ne exersăm imaginația ori de cîte ori atribuim experienței noastre un „conținut“ care reprezintă lumea. Atunci cînd văd un om pe fereastră, conceptul de „om“ este prezent în percepția mea. Această activitate de impregnare a experienței cu concepte este realizată de imaginație.

Kant credea că imaginația poate să fie „eliberată de“ concepte (adică de regulile intelectului). Acest „joc liber“ al imaginației caracterizează judecata estetică. În jocul liber al imaginației conceptele sînt fie în întregime nedeterminate, fie sînt determinate, dar nu se aplică. Un exemplu pentru primul caz este „sinteza“ imaginativă implicată atunci cînd un set de semne este văzut ca un model. Aici nu există nici un concept determinat. Nu există un concept al unui model, ci doar o ordine de care luăm act prin experiență, și nici un concept aplicat în experiență în afară de o idee nedeterminată. Un exemplu pentru al doilea caz este „sinteza“ implicată atunci cînd o imagine

îmi sugerează un chip. Aici conceptul „chip" intră în sinteza imaginativă, dar nu se aplică obiectului. Eu nu judec că ceea ce am în fața ochilor acum este un chip, ci doar că am posibilitatea imaginativă să-l văd ca pe un chip. Al doilea tip de „joc liber" se află la baza înțelegerii reprezentării artistice. Kant a fost mult mai interesat de primul tip și aceasta l-a condus la o concepție formalistă asupra frumosului în artă.

Jocul liber îmi permite să pun în legătură conceptele cu o experiență care este, în sine, „liberă de concepte". Deci chiar dacă nu există reguli ale gustului, eu pot să aduc totuși temeiuri pentru judecata mea estetică. Pot să îmi justific plăcerea concentrîndu-mă asupra „singularității" care o determină.

Armonia și simțul comun

Kant aprecia mai mult natura decît arta, iar muzica o considera printre ultimele arte „fiindcă [...] ea vorbește doar prin simple senzații" (C.F.J. 164). Și totuși muzica oferă o exemplificare sugestivă a teoriei lui Kant. Atunci cînd ascult muzica, percep o anumită organizare. Ceva începe, se dezvoltă și menține o unitate între părțile sale. Această unitate nu se află cu adevărat *acolo*, în notele pe care le aud. Ea este un produs al percepției mele. Eu o aud numai pentru că imaginația, în „jocul ei liber", aduce percepția mea sub ideea nedeterminată de unitate. Numai ființele înzestrate cu imaginație (o facultate a rațiunii) pot auzi unitatea muzicală, de vreme ce numai ele pot realiza această sinteză nedeterminată.

Deci unitatea este o percepţie a mea. Dar această percepţie nu este arbitrară, pentru că ea este determinată de natura mea raţională. În experienţa pe care o am, eu percep organizarea ca fiind obiectivă. Experienţa unităţii aduce cu sine plăcerea, ceea ce, din nou, presupune raţiune. Eu presupun că plăcerea, precum melodia, aparţine tuturor celor alcătuiţi la fel ca mine. Deci îmi reprezint plăcerea provocată de muzică ca fiind rezultatul activităţii unui „simţ comun" (C.F.J. 131), adică o dispoziţie care se bazează pe experienţă şi este comună tuturor fiinţelor raţionale.

Cum se întîmplă însă că această experienţă a unităţii este combinată cu plăcerea? Cînd percep unitatea formală a muzicii, temeiul experienţei mele constă într-un fel de compatibilitate între ceea ce aud şi facultatea imaginaţiei prin care experienţa mea este organizată. Deşi unitatea îşi are originea în mine, ea este atribuită unui obiect independent. În experimentarea unităţii eu sesizez de asemenea o armonie între facultăţile mele raţionale şi obiectul (sunetele) căruia i se aplică. Acest sentiment al armoniei între mine însumi şi lume este atît originea plăcerii mele cît şi temelia universalităţii ei.

> Cel căruia simpla reflexie asupra formei unui obiect îi provoacă plăcere fără raportare la un concept emite pretenţii îndreptăţite la acordul tuturor, deşi aceasta este o judecată empirică şi singulară; căci cauza acestei plăceri se află în condiţia generală, deşi subiectivă, a judecăţii de reflexie, adică în concordanţa finală a unui obiect [...] cu raportul reciproc al facultăţilor de cunoaştere care sînt necesare oricărei cunoaşteri empirice (imaginaţia şi intelectul) (C.F.J. 37).

Formă și finalitate

Se pare, deci, că plăcerea pe care ne-o provoacă frumusețea își are originea într-o capacitate, datorită jocului liber al imaginației, mai întîi de a experimenta activitatea armonioasă a propriilor noastre facultăți raționale, și în al doilea rînd de a proiecta armonia în afară, asupra lumii empirice. Noi atribuim obiectelor unitatea formală pe care o descoperim în noi înșine. Aceasta este originea plăcerii noastre și baza propriului nostru „simț comun" al frumuseții. Și „doar presupunerea că există un simț comun [...] îndreptățește emiterea de judecăți de gust" (C.F.J. 78).

Kant distinge între frumusețea „liberă" și frumusețea „dependentă", prima fiind percepută în întregime fără ajutorul gîndirii conceptuale, cea de-a doua cerînd o conceptualizare anterioară a obiectului. Atunci cînd percep un tablou sau o clădire, nu pot avea nici o impresie despre frumusețea obiectului înainte de a-l subordona unor concepte referitoare, în primul caz, la conținutul pe care îl exprimă, iar în al doilea la funcția pe care o îndeplinește (C.F.J. 70). Judecata unei astfel de frumuseți „dependente" este mai puțin pură decît judecata frumuseții „libere", și devine pură numai atunci cînd cel care judecă nu are nici o idee despre scopul sau funcția a ceea ce vede (C.F.J. 71). Frumusețea „liberă" este prin urmare modelul exemplar de frumusețe. Numai în contemplarea unor astfel de frumuseți facultățile noastre sînt capabile să se desprindă în întregime de povara gîndirii practice și științifice comune și să intre în acel joc liber care este temeiul plăcerii estetice. Astfel de

exemple de frumusețe liberă întîlnim din abundență în natură, nu însă și în artă.

Unitatea pe care o percepem în frumusețile libere ale naturii ajunge la noi purificată de orice interese: ea nu trimite la nici un scop determinat. Dar ea reflectă pentru noi o ordine care își are originea în noi înșine ca ființe intenționale. Deci aduce cu sine semnele nedeterminate ale finalității. Așa cum spune Kant, unitatea estetică este o „finalitate fără scop". Experiența estetică ne face să vedem fiecare obiect ca pe un scop în sine, dar ne permite de asemenea să sesizăm finalitatea naturii.

Percepția „finalității", ca și ideile regulative ale rațiunii (vezi mai sus p. 86), nu este o percepție a ceea ce este, ci o percepție „ca și cum". Este însă un „ca și cum" inevitabil: noi *trebuie* să vedem lumea în acest fel dacă vrem să ne găsim locul potrivit în ea, atît ca ființe care cunosc, cît și ca ființe care acționează. Judecata estetică, ce ne oferă experiența pură a unui plan în natură, ne eliberează pentru intuiția teoretică și totodată pentru strădaniile vieții morale. Ea permite de asemenea trecerea de la teoretic la practic: descoperind un plan în natură, recunoaștem că propriul nostru scop final poate fi realizat doar în natură (C.F.J. 42). Mai mult, ca și în cazul ideilor rațiunii, conceptul de finalitate este „suprasensibil": este ideea unui plan transcendental, al cărui scop noi nu-l putem cunoaște.

Experiența estetică este vehiculul multor asemenea „idei estetice". Acestea sînt idei raționale care transcend limitele experienței posibile, încercînd totodată să reprezinte, într-o formă „palpabilă",

caracterul inexprimabil al lumii de dincolo. Nu există frumusețe adevărată fără idei estetice; ele ne sînt prezentate atît prin artă, cît și prin natură. Ideea estetică imprimă simțurilor noastre sugestii despre tărîmul transcendental. Poetul, chiar dacă se ocupă de fenomene empirice, „încearcă prin intermediul imaginației... să treacă dincolo de limitele experienței și să prezinte [aceste lucruri] simțurilor cu o desăvîrșire care nu are pereche în natură. Așa explică Immanuel Kant efectul condensării estetice. De exemplu, cînd Milton exprimă sentimentele de răzbunare ale Satanei, cuvintele lui mocnind de ură ne impresionează profund. Simțim că nu sîntem martorii unei emoții „întîmplătoare“, ci ai înseși esenței răzbunării. Se pare că transcendem limitele conținute în fiecare exemplu natural și că devenim conștienți de ceva indescriptibil, pe care ele îl reflectă în mod palid. Cînd Wagner exprimă, prin muzica din *Tristan*, dorul nepotolit pentru iubirea erotică, ne simțim de parcă ne-am fi ridicat deasupra pasiunilor noastre circumscrise și am fi zărit împlinirea spre care aspiră ele. Nici un concept nu ne permite să ne înălțăm atît de mult: totuși experiența estetică, implicînd strădania permanentă de a transcende limitele intelectului nostru, pare să „încorporeze“ ceea ce nu poate fi gîndit.

Teleologie și divinitate

Kant încearcă deci să treacă de la filozofia frumuseții la o descriere a relației noastre cu lumea, care va depăși acea limită a experienței posibile pe care

el a considerat-o în prima *Critică* o condiție necesară a conștiinței de sine. În experiența estetică noi ne aflăm într-o relație cu o realitate transcendentă sau suprasensibilă, care se află dincolo de posibilitățile gîndirii. Noi devenim conștienți de propriile noastre limite, de măreția lumii și de inexprimabila perfecțiune a ordinii sale, care ne permite să o cunoaștem și să acționăm asupra ei. Kant a recurs la distincția lui Burke între frumos și sublim. Uneori, atunci cînd sesizăm armonia dintre natură și facultățile noastre, sîntem impresionați de finalitatea și inteligibilitatea a tot ce ne înconjoară. Acesta este sentimentul frumuseții. Alteori, depășiți de măreția infinită a lumii, renunțăm la încercarea de a o înțelege și controla. Acesta este sentimentul sublimului. În fața sublimului, spiritul este „determinat să părăsească sensibilitatea“ (C.F.J. 85).

Considerațiile lui Kant asupra sublimului sînt obscure, dar ele întăresc interpretarea esteticii sale ca un fel de „presentiment“ al teologiei. El definește sublimul drept „ceea ce, prin simplul fapt că-l putem gîndi, dovedește existența unei facultăți a sufletului care depășește orice unitate de măsură a simțurilor“ (C.F.J. 90). Judecata asupra sublimului este aceea care angajează cel mai mult natura noastră morală. Prin aceasta ea trimite la o altă justificare a „universalității“ gustului arătînd că, atunci cînd pretindem acordul celorlalți, noi pretindem participarea la un sentiment moral (C.F.J. 105). În judecata asupra sublimului noi cerem o recunoaștere universală a imanenței unei realități suprasensibile. Celui care nu poate simți nici solemnitatea, nici măreția copleșitoare

a naturii îi lipsește în ochii noștri simțul necesar al propriilor lui limite. El nu are acea perspectivă „transcendentală“ asupra lui însuși din care izvorăște întreaga moralitate veritabilă.

Din presentimentul sublimului Kant pare să obțină credința sa într-o ființă supremă. A doua parte a *Criticii facultății de judecare* este dedicată „teleologiei“: înțelegerea scopurilor lucrurilor. Kant își exprimă aici, într-o manieră pe care mulți comentatori au apreciat-o ca nesatisfăcătoare, simpatia sa extremă pentru punctul de vedere al teologiei. Sentimentele noastre asupra sublimului și frumosului se combină prezentînd o imagine inevitabilă asupra naturii ca fiind creată. În frumusețe descoperim finalitatea naturii; în sublim găsim indicii ale originii sale transcendente. Nici într-un caz, nici în celălalt însă, nu putem transforma sentimentul nostru într-un argument: tot ce știm este că nu știm nimic despre transcendență. Dar aceasta nu este tot ceea ce *simțim*. Argumentul care decurge din ideea existenței unui plan în natură nu este o dovadă teoretică, ci o sugestie morală, însuflețită de sentimentele noastre față de natură și realizată în actele noastre raționale. Ea este realizată în sensul că adevărata finalitate a creației este sugerată prin intermediul acțiunilor noastre morale: dar această sugestie este a unei lumi ideale, și nu a celei reale. Deci noi dovedim teleologia divină prin acțiunile noastre morale, fără să putem arăta că este adevărată pentru lumea în care acționăm. Scopul final al naturii ne este cunoscut nu teoretic, ci practic. El se află în respectul față de rațiunea pură practică ce „își prescrie singură legile“. Atunci cînd punem

în legătură acest respect cu experiența sublimului, avem un sentiment, deși efemer, al transcendentului (C.F.J. 275).

Astfel judecata estetică ne îndreaptă către ideea unei lumi transcendente, în timp ce rațiunea practică dă conținut acestei idei și afirmă că acest indiciu al unei viziuni infinite a lucrurilor este într-adevăr un indiciu al existenței lui Dumnezeu. Aceasta este ceea ce Kant încearcă să exprime atît în doctrina ideilor morale, cît și în aceea asupra sublimului. În ambele cazuri ne aflăm în fața unei „utilizări a imaginației în slujba menirii sale suprasensibile" și ne silim „să gîndim subiectiv natura însăși, în totalitatea ei, ca întruchipare a ceva suprasensibil, fără a putea da realitate obiectivă acestei întruchipări (C.F.J. 107). Suprasensibilul este transcendentul. Nu poate fi gîndit prin intermediul conceptelor, iar încercarea de a-l gîndi prin intermediul „ideilor" este autocontradictorie. Și totuși aceste idei ale rațiunii – Dumnezeu, libertate, nemurire – reapar în conștiința noastră cînd sub înfățișarea imperativelor acțiunii, cînd transformate de imaginație în formă estetică și sensibilă. Nu ne putem elibera de aceste idei. A face acest lucru ar însemna a spune că lumea se reduce la lumea experienței posibile și astfel ne-am transforma pe noi înșine în zei. Rațiunea practică și experiența estetică ne silesc însă să fim mai modești. Ele ne reamintesc că noi nu putem cunoaște lumea în totalitatea ei, ci doar dintr-o perspectivă finită. Această umilință a rațiunii este în același timp adevăratul obiect al respectului. Aceasta este singura trăsătură demnă de respect a omului ca ființă rațională, anume

că simte și acționează ca un membru al unei realități transcendente, dar în același timp recunoaște că el nu poate să cunoască decît lumea naturii. Experiența estetică și rațiunea practică sînt două aspecte ale moralității: iar prin intermediul moralității noi devenim conștienți atît de transcendența, cît și de imanența lui Dumnezeu.

7
Filozofia transcendentală

Kant a fost privit de către succesorii săi imediați ca un gînditor care a schimbat în mod ireversibil cursul filozofiei. Dar, încă în timpul vieții lui Kant, lumea intelectuală era dezbinată de controverse asupra înțelesului sistemului său critic. Era Kant într-adevăr un leibnizian, cum îl acuza Eberhard că ar fi (K 107)? Să fi crezut el, oare, că lumea naturală nu este altceva decît „un fenomen bine fundamentat", realitatea însăși constînd din substanțe noumenale atemporale și aspațiale, ale căror proprietăți nu pot fi derivate decît din rațiune? Să fie „lucrul în sine" acea substanță unificatoare care susține aparițiile? Într-o serie de scrisori adresate batrînului Kant, elevul lui, Jakob Beck, a reluat această interpretare și a încercat să arate că este de nesusținut. Dar, dacă filozofia transcendentală nu este o versiune a raționalismului leibnizian, de ce n-ar fi o reluare a empirismului sceptic al lui Hume? Filozofia lui Kant este mult mai clară atunci cînd neagă decît atunci cînd afirmă ceva și, în plus, în vremea sa Kant fusese numit (de către J.G. Hamann) „un Hume prusac". În lunga perorație care încheie „Antinomia" primei *Critici*, Kant înfățișează acest aspect negativ și vorbește cu mîndrie despre metoda care i-a dat îndrep-

tățirea să se ridice împotriva tuturor argumentelor anterioare arătînd nu numai că anumite concluzii nu sînt demonstrate, ci și că ele sînt principial de nedemonstrat.

Nici interpretarea leibniziană, nici cea humeeană nu pot fi susținute. Este adevărat că, uneori, Kant vorbește despre concepte ca „reguli" de organizare a percepțiilor, concluzie care este o reminiscență de sorginte humeeană. Dar nu este mai puțin adevărat că el este tentat și de „ipoteza transcendenței", a unui domeniu al „lucrurilor așa cum sînt" (C.R.P. 582); o concluzie care îl situează alături de Leibniz. Dar, aceste considerații sînt incorecte. Adevărata filozofie critică a lui Kant nu poate fi asimilată nici uneia dintre aceste doctrine, de vreme ce, la nivelul fundamentelor, ea se distanțează de amîndouă.

Prima școală importantă de gîndire care descinde din filozofia kantiană a fost „idealismul subiectiv" al lui Fichte (1762–1814), Schelling (1775–1854) și Hegel (1770–1831). În concepția acestora, filozofia critică, scoțînd din domeniul cunoașterii lucrul în sine, a pus în evidență faptul că realitatea trebuie concepută în termeni mentali. Cunoașterea unui obiect este interpretată mai degrabă ca „punere" (*setzen*) a acestuia decît ca o „receptare" a lui. Pentru Fichte, cel mai mare merit al lui Kant este acela de a fi arătat că orice cunoaștere este o activitate a minții; că, într-un sens foarte important, obiectele cunoașterii sînt un *produs* al acestei activități. Cu toate acestea, Fichte îi scria unui prieten: „Cred că sînt într-o mai mare măsură idealist transcendental decît Kant; deoarece el încă mai admite o diversitate a

aparențelor pe cînd eu afirm deschis că pînă și aceasta este produsă de noi prin mijlocirea unei puteri creatoare." Mintea este identificată cu „eul" transcendental, interpretat ca acel obiect noumenal cu care sîntem familiarizați. Dar, încă o dată, cine sîntem noi? În filozofia lui Fichte eul transcendental devine un fel de spirit universal prin care sînt create eurile empirice individuale, împreună cu „lumea aparițiilor" în care își cheltuiesc energiile, întregul depinzînd de o sinteză incognoscibilă care generează natura din rezervorul inepuizabil al „lucrului în sine".

Schopenhauer (1788–1860) a fost și el influențat de această interpretare, crezînd că I. Kant a identificat pe bună dreptate eul transcendental cu voința (care este de aceea adevărata „substanță" din spatele aparițiilor). Pentru Schopenhauer conceptele științifice de spațiu, timp, obiect și cauză se aplică doar aparent, impunînd ordine asupra lumii aparițiilor (sau „vălul Mayei" – termen pe care Schopenhauer l-a împrumutat din misticismul oriental). În spatele acestui văl își urmează cursul nesfîrșit, incognoscibil și insațiabil, voința. Dimpotrivă, Hegel dezvoltă ideea lui Fichte a obiectului cunoscut ca fiind „instituit" de cunoscător. El a încercat să arate că referința obiectuală justificată în deducția transcendentală nu este decît primul stadiu într-un proces în expansiune a cunoașterii de sine a spiritului. Spiritul (*Geist*) ajunge la o cunoaștere de sine prin instituirea unei lumi din ce în ce mai complexe. Hegel descrie acest proces ca „dialectic", înțelegînd prin aceasta nu o slăbiciune, ci un merit. El credea că prima *Critică* a lui Kant evidenția nu dificultățile rațiunii pure, ci un proces

dinamic al conjecturilor și respingerilor prin care rațiunea își neagă constant propriile ei achiziții, realizînd din ruina unei cunoașteri parțiale o cunoaștere din ce în ce mai aproape de completitudine, în cele din urmă un tablou absolut al realității.

Kant ar fi respins această întoarcere la viziunea leibniziană. „Porumbelul ușor , scrie el, lovind în zbor aerul a cărui rezistență o simte, și-ar putea imagina că el ar reuși mai bine în spațiul vid“ (C.R.P. 47). Prin aceasta el respinge ca inconsistentă orice pretenție de a avea o cunoaștere absolută care s-ar avînta dincolo de granițele experienței. Noțiunea de obiect transcendental este răstălmăcită cînd este considerată ca referindu-se la un lucru real. Ideea este gîndită doar „problematic“, pentru a face explicit faptul că „...principiile intelectului pur pot fi raportate la obiecte ale simțurilor, dar niciodată la lucruri în genere (fără a lua în considerare modul cum le putem intui)“ (C.R.P. 249). Nici o descriere a lumii nu se poate lipsi de apelul la experiență. Deși lumea pe care o cunoaștem nu este creația noastră, nici măcar un tabel sinoptic al propriei noastre viziuni, ea nu poate fi totuși cunoscută decît din punctul nostru de vedere. Toate încercările de a trece dincolo de limitele impuse de experiență sfîrșesc în autocontradicții. În plus, deși putem avea presentimentul unei cunoașteri „transcendente“, nu vom putea intra niciodată în posesia ei. Astfel de presentimente se limitează la viața morală și la experiența estetică și chiar dacă, într-un anumit sens, ele ne dau măsura a ceea ce sîntem noi cu adevărat, nu am putea vorbi despre ele decît într-o manieră inintelgibilă. Filozofia, care

descrie limitele cunoașterii, este întotdeauna ispitită să transceadă granițele ei. Dar avertismentul final pe care îl adresează Kant acestei filozofii este acela cuprins în ultima propoziție din *Tractatus Logico-Philosophicus* al lui Wittgenstein: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă."

Lecturi suplimentare

Lucrări ale lui Kant

Nu există o selecție adecvată în limba engleză din numeroasele lucrări ale lui Kant. Lectura *Criticii rațiunii pure* oferă celui interesat experiența unei profunzimi deosebite. Ediția engleză standard de Norman Kemp-Smith (1929) cuprinde texte din ambele ediții. Scrierile de etică sînt accesibile în mai multe ediții: eu am folosit traducerea lui T. K. Abbott, *Kant's Critique of Practical Reason and other works on the theory of Ethics* (Londra, 1879), care cuprinde cele două lucrări majore și un interesant studiu al lui Kant. *Întemeierea metafizicii moravurilor* este de asemenea accesibilă într-o ediție practică (1959), editată și tradusă de L. W. Beck. Ediția engleză standard a *Criticii facultății de judecare* (care include atît *Critica facultății de judecare estetice* cît și *Critica facultății de judecare teleologice*) este tradusă de J. C. Meredith (Oxford, 1928). Alte scrieri sînt enumerate la începutul acestei lucrări.

Lucrări despre Kant

Cele cîteva biografii existente ale lui Kant nu constituie o lectură interesantă. Cea mai completă,

deși nu cea mai exactă, este biografia scrisă de J. H. W. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant* (Londra, 1882).

Există în schimb foarte multe comentarii. Interesul sporit al filozofilor vorbitori de limbă engleză pentru opera lui Kant a condus la apariția multor lucrări recente de foarte bună calitate. Cea mai reușită dintre acestea este lucrarea lui P. F. Strawson *The Bounds of Sense* (Londra, 1966), care cuprinde o expunere detaliată și o apărare parțială a ideilor principale din prima *Critică* în interpretarea sa „obiectivă". Interpretarea „subiectivă" din Ralph Walker (*Kant*, în seria „Arguments of the Philosophers", Londra, 1979), este clară și didactică, dar mai puțin convingătoare. Cei interesați de o interpretare empiristă viguroasă vor citi cu plăcere cele două comentarii ale lui Jonathan Bennett, *Kant's Analytic* (Cambridge, 1966) și *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974). Cea mai bună introducere engleză în opera lui Kant rămîne aceea a lui A. C. Ewing (Londra, 1938), intitulată *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Nici cea de-a doua, nici cea de-a treia *Critică* nu au beneficiat de comentarii de aceeași calitate. Cele mai bune comentarii în engleză sînt, din cîte știu eu, cel al lui H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Londra, 1947), despre etică, și cel al lui Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory* (Wisconsin, 1974), despre estetică.

Cuprins

MAEȘTRII SPIRITULUI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect « maestrul » – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

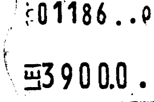
Roger Scruton, autor al volumului *Spinoza* apărut în aceeași colecție, și-a propus să prezinte gîndirea lui Kant într-o formă inteligibilă cititorilor cu cunoștințe minime de filozofie. Sarcină dificilă, pentru că – se sugerează în introducerea acestei cărți –, vrînd să stabilească limitele înțelegerii omenești, Kant a fost nevoit să le depășească. Autorul pune în evidență coerența doctrinelor morale și estetice kantiene cu fundamentele lor metafizice; investighează relația gînditorului german cu Leibniz și Hume și încercarea sa de a edifica o filozofie originală, neaparținînd nici raționalismului, nici empirismului; îl prezintă pe Kant nu numai ca maestru al criticismului filozofic, dar și ca mare adept al obiectivității cunoașterii umane, deopotrivă în sfera științei și a eticii; atrage, în sfîrșit, atenția asupra insuficient apreciatei contribuții kantiene în domeniul filozofiei artei.

În aceeași colecție au apărut:

ARISTOTEL • BUDDHA • HEIDEGGER • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN • SPINOZA • KIERKEGAARD • PLATON

Următoarele apariții:

FREUD • RAȚIONALIȘTII



ISBN 973-28-0776-8